DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE

COMMENTARII

May



APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE

PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

QUIBUS MODERANTUR EIUSDEM ACADEMIAE

PRAELATUS A SECRETIS

ANTONIUS PIOLANTI

COETUS A CONSILIO

PETRUS PALAZZINI
ANTONINUS ROMEO
HUGO LATTANZI
ALOISIUS CIAPPI O.P.
CAROLUS BALIC O.F.M.
SEBASTIANUS TROMP S.J.

SPONSOR ERIT

CONSTANTINUS VONA

Commentarii ter prodeunt in anno.

Pretium annuae consociationis est pro Italia: 2.000 lire; pro exteris regionibus: 5 dollari (Dollars).

Directio et administratio est apud Pontificiam Universitatem Lateranensem: Epistolae, scripta et pecunia mittantur ad: Mons. Antonio Piolanti, Direttore di *Divinitas*, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 ROMA.

DIVINITAS

PONTIFICIAE ACADEMIAE THEOLOGICAE ROMANAE
COMMENTARII

THEOLOGICA SCRIPTA

IN HONOREM

ALOISII TRAGLIA

ARCADII LARRAONA - AUGUSTINI BEA

S. R. E. CARDINALIUM

APUD FACULTATEM SACRAE THEOLOGIAE
PONTIFICIAE UNIVERSITATIS LATERANENSIS

DIVINITAS

ANNI IV FASC. II EDITUS EST MENSE MAJO A. D. MCMLX

SUMMARIUM

Dicatio

I - THEOLOGIA FUNDAMENTALIS

E. Dhanis, *Quid est religio?* . . . . . Pag. 183

J. Salaverri, *Valoración teologica de las actas del Vaticano* . . » 204

II - THEOLOGIA DOGMATICA

U. Degl'Innocenti, *Il « Verbum mentis » e la Visione Beatifica* . » 227

C. Molari, *Aspetti metafisici e funzionali della Coscienza umana di Cristo* . . . . . » 261

F. Spadafora, *Rom.* 5, 12: *esegesi e riflessi dogmatici* . . . » 289

III - THEOLOGIA MYSTICA

A. Combes, *Les deux « lectiones contra vanam curiosisatem in negotio fidei » de Gerson* . . . . . » 299

IV - THEOLOGIA PASTORALIS

A. Romeo, *Preparazione del giovane clero alla vita pastorale* . . » 317

V - HISTORIA THEOLOGIAE

C. Fabro, *L'opera teologica del P. Riccardo Tabarelli* († 1909) . . » 358

IMPRIMATUR

E Civitate Vaticana die 26 m. Maji 1960

✠ Petrus Canisius Van Lierde Episcopus Porphyriensis

Vicarius Generalis Summi Pontificis pro Civitate Vaticana

PONTIFICIA · UNIVERSITAS · LATERANENSIS

ET · PONTIFICIA · ACADEMIA · THEOLOGICA · ROMANA

EMINENTISSIMIS · VIRIS

ALOISIO · TRAGLIA - ARCADIO · LARRAONA

AUGUSTINO · BEA

A · SS.MO · D.NO · NOSTRO · JOANNE XXIII

PURPURATORUM · PATRUM · AMPLISSIMIS - HONORIBUS

OB · PASTORALIS · SOLLICITUDINIS · EGREGIE · EXPLETA · MUNERA

ET · ALLATA · SACRORUM · CANONUM · ET · VERBI · DEI · SCIENTIIS

ILLUSTRIA · INCREMENTA

NUPER · FELICITER · DISTINCTIS

QUORUM · PRIMUS · ALUMNUS · IURIDICAS · SCHOLAS · CELEBRAVIT

ALTER · DIUTURNO · MAGISTERIO · ILLUSTRAVIT

QUIQUE · OMNES

THEOLOGICAE · ACADEMIAE · COETUM

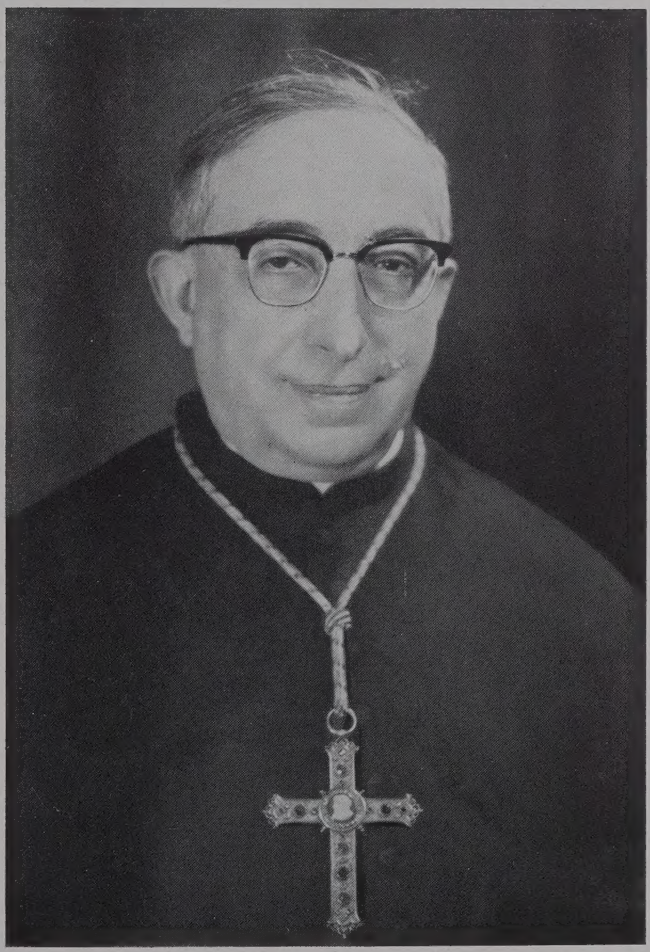
SUI · NOMINIS · CLARITATE · ORNAVERUNT

MEMORIALEM · HANC · PAGINAM · OFFERUNT · ET · DICANT

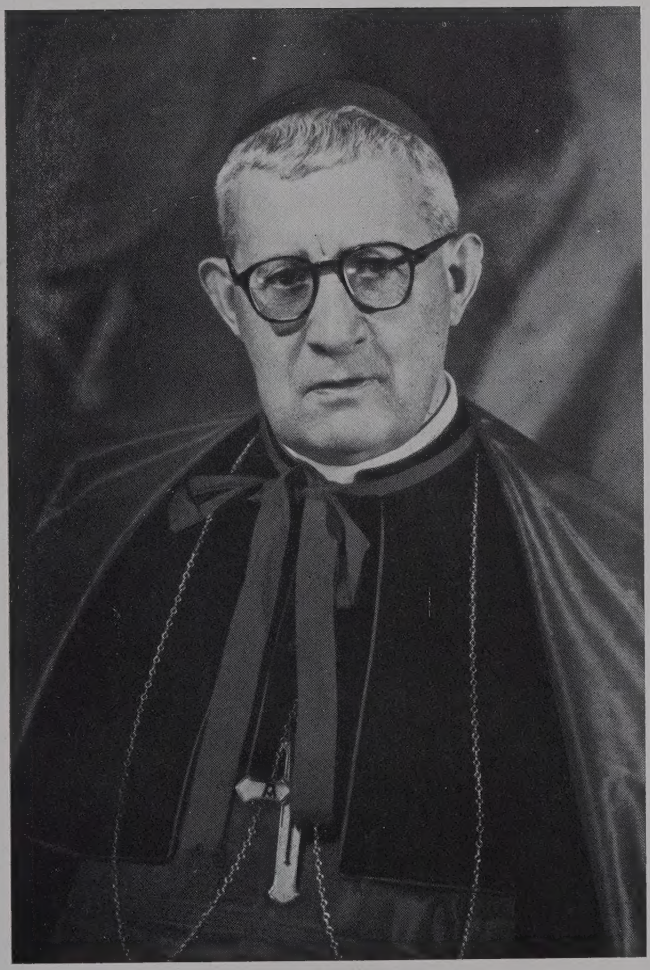
BENIGNOS · NUNC · PATRONOS · SE · ESSE · CONSECUTAS

NON · IMMERITO · RATAE

Aloisius De Magistris



EM.MUS CARD. ALOISIUS TRAGLIA
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius honoris causa
et Pontificiae Universitatis Lateranensis
olim alumnus



EM.MUS ARCADIUS MARIA LARRAONA
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius honoris causa
et Pontificiae Universitatis Lateranensis
olim alumnus
et Juris Romani Professor ordinarius



EM.MUS CARD. AUGUSTINUS BEA
Pontificiae Academiae Theologicae Romanae
Socius ordinarius

I. - THEOLOGIA FUNDAMENTALIS

Eduardus Dhanis, S.I.

QUID EST RELIGIO?

De unitate et definitione religionis

Praeambulum

Nomen *religionis* in praesenti articulo tribuimus, universim aut singillatim prout res ferunt, illis obiectis quibus ordinarie datur in disciplinis quas historiam religionum et phaenomenologiam religionis appellant, aut etiam in sermone vulgato de eisdem rebus. Quaestiones de *unitate* et de *definitione* religionis arctissime inter se connectuntur. Ambae enim reducuntur ad quaestionem sequentem: habentne religiones rationem intrinsecam simul communem et characteristicam, annon? Si eam habent, in unitatem veram conveniunt qua a caeteris phaenomenis distinguuntur, et una definitio in singulis earum veritatem habet. Si autem ea carerent, neque in unitatem distinctivam convenirent, neque definitionem unam ferrent.

Perperam aliquis cogitaret nihil momenti in illis quaestionibus esse. Si religiones vera unitate communique definitione orbarentur, historia religionum non haberet provinciam satis unam ad peculiarem disciplinam scientificam constituendam, ac in plures disciplinas potius dividenda esset. Simili modo eademque de causa iudicandum esset de phaenomenologia religionis necnon de concreta religionis philosophia. Immo frustra caderet studium, quo phaenomenologia religionis movetur, intelligendi praeter themata religiosa particularia eo-

rumque variationes, praeter unitatem structuralem quam plura huiusmodi themata in unaquaque religione efformant, thema etiam fundamentale quod singulae religiones aliter et aliter reddunt. Nec meliorem sortem consequeretur philosophia religionis concreta, dum explicationem phaenomeni religiosi universi, simul unam et multiplicem, quantum fieri potest, detegere satagit: labori desperato operam daret.

Quod ad definitionem religionis pertinet, docti incumbentes scientiae comparatae religionum, homines exculti considerantes quem sensum habeat immensum illud religionis phaenomenum, credentes denique — non soli theologi — qui de providentia Patris caelestis erga homines, aut de Verbo Dei qui « illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (Io., I, 9) meditantur, illi omnes haud spernendum fructum capere possunt ex distinctiore cognitione religionis quam recta definitio suppeditat.

Sed quaestio de unitate definitioneque religionis haud levibus dubitationibus obnoxia est, quas non confidimus nos paucis paginis resoluturos esse. Satis habebimus, si quaedam puncta principalia aggredientes ad illarum interrogationum solutionem aliquid contulerimus. Ad hanc rem, agemus primo de religionum unitate et de analogica huius unitatis indole, deinde definitionem religionis proferemus explicabimusque, adiungendo, quando aderit occasio, comparationem cum aliorum auctorum definitionibus. Postremo, pro conclusione, lineamentis saltem indicabimus viam necessario longam qua propositae definitionis iustificatio perfici queat.

I. - Unitas analogica religionum

1. *Carentia unitatis expressae.* — Supponamus aliquem investigare humani generis religiones modo quadantenus externo, ea tantum in eis notando quae expressioribus verbis de sese et de suo obiecto proferunt. Ille facile inducetur ad sentiendum non haberi in diversis religionibus rationem intrin-

secam quae eis communis sit simulque propria, seu eas omni intrinseca unitate carere. Dubium non est quin intrinseca aliqua religionum unitas, si quae est, invenienda sit in *obiecto principali* earumdem, et in peculiari ratione secundum quam illud obiectum respiciant. Loquimur de obiecto principali, siquidem distinguendum est inter principale religionis obiectum et obiecta eius secundaria. In religione Israel, arca foederis obiectum cultus erat, sed cultus relativi tantum, verebantur eam ut obiectum secundarium propter obiectum principale, ipsum Iahve, cuius mysteriosa praesentia arcam faciebat sacram. In christianismo, humanitas Iesu adoratur, sed tantum in persona divina quae eam assumit et ratione huius personae; sancti etiam coluntur, sed tantum ut coniuncti cum Christo et Deo. Ut religiones in rationem intrinsecam et propriam conveniant, necessarium non est eas habere eadem obiecta secundaria; unitas quaedam obiecti principalis modique illud attingendi sane sufficit. Sed ecce ipsa obiecta principalia religionum — in posterum appellabimus ea religionum *terminos* — quatenus considerantur in suis repraesentationibus magis expressis, stupenda ratione inter se discrepantia apparent.

Quod brevibus observationibus illustrare iuvabit. *In religione primitivorum* habetur figura « magni Dei », conditoris mundi, vitae mortisque supremi domini, qui vero plerumque concipitur modo valde anthropomorphico. Pluries, — non tamen, ut videtur, apud maxime primitivos, — « magnus Deus » fere removetur e cultu, ut servet primatum immensum utique, sed potius theoreticum; caetera entia sacra (dei, spiritus, avi, « potentia »), etsi valde inferiora, maxime coluntur, itaque velut practicum primatum in religione detinent. *In religionibus nationalibus,* quae dicuntur, viget communiter polytheismus. Cuius dii — entia personalia, plerumque immortalia, — terminum religionis componunt, societatem efformantes cum hierarchia quadam, ita tamen ut vel eorum princeps sit quodammodo primus inter pares; in

quo recedit ab altitudine « magni Dei » primitivorum. Illi dii se praebent pluries arcte coniunctos cum rebus naturae, ut caelo, astris, terra, montibus; anthropomorphice concipiuntur, partes suas agunt in mythis. In religione antiqua Aegypti, societas deorum non est tantum anthropomorphica, sed praebet etiam notas zoomorphicas. In religione graeca homerica dii sunt utique immortales, sed ceterum hominibus, etiam cum eorum passionibus et vitiis, valde similes. Aliquando — verbi gratia in hellenismo — ipsi homines, in primis reges imperatoresque, ad coetum deorum pertinent. Et quomodo res se habent *in « magnis religionibus » ?* Notum est in christianismo, qui hac in re traditionem Israel sequitur, itemque in islamismo, terminum religionis esse Deum unicum, personalem, creatorem universi. In brahmanismo e contra et in theologia maxime classica hinduismi, est Absolutum immanens quod potius impersonale dicunt. In buddhismo *hînayâna* (seu parvi vehiculi), terminus religionis, vel quod locum eius tenet, cumulo negationum describitur, ita sane ut nihilum non minus quam caetera de eo negetur; est autem acosmicus summeque desiderabilis. In buddhismo *mahâyâna* (seu magni vehiculi), terminus religionis est Absolutum immanens quod in diversis scholis aliter et aliter nominatur (verbi gratia Vacuitas, Cogitatio, Realitas realitatum, Existens a se), cuique arctissime uniuntur plures Buddha et Bodhisattva coelestes qui maxime coluntur. Quomodo in tanta terminorum religionis diversitate detegetur ratio intrinseca et propria fundans veram eorum unitatem? Fatendum est, ni fallimur, hanc rationem unitatemque non posse detegi, quamdiu quaeritur tantum in notis quas termini religionum magis expresse exhibent.

2. *Praesentia unitatis latentis.* — Nihilominus praemature concluderetur terminos religionum et consequenter religiones ipsas carere omni ratione intrinseca et propria. Termini enim illi considerentur oportet secundum notas eorum

cum expressiores, tum etiam minus expressas, aliquando fere absconditas. Putamus terminum religionis menti hominis religiosi obiective praesentem esse, sive expresse, sive saltem confuse, ut *polum omnimode supremum in perspectiva mentis;* hunc autem polum nomine *divinitatis* nuncupamus. Amplius quidem tenemus — et hoc multo minus controversiam habet — propriam religionis habitudinem esse *cultum* accommodatum termino religionis sumpto tum in se tum in obiectis secundariis in quibus excellentia eius refulget. Si terminus religionum una alterave ratione indolem divinitatis prae se fert et modo aliquo proportionato colitur, tum sane religiones habent rationem intrinsecam et propriam, qua apte definientur.

3. *De unitate analogica religionum.* — Quaedam religiones possident notionem supradictam divinitatis in repraesentationibus non mere velatis et confusis, sed potius apertis expressisque; sic verbi gratia religiones monotheisticae. Quod si aliae religiones, ut puta religiones polytheisticae, illam divinitatis notionem etiam habent, sed tantum velato confusoque modo, quid inde sequitur? Sequitur rationem intrinsecam et characteristicam ex qua religiones suam unitatem accipiunt, haberi *simpliciter* in prioribus religionibus et *quadantenus* tantum in caeteris. Quod quidem significat rationem illam non esse univocam, sed analogicam. Ratio enim univoca ea est quae in suis « inferioribus » simpliciter habetur. Sed ratio quae simpliciter convenit quibusdam ex « inferioribus » suis, quadantenus autem caeteris, est analogica. Existimamus ergo religionibus competere rationem communem analogicam et consequenter analogicam etiam unitatem ac definitionem. Quaedam religiones perfecte verificant illam definitionem, aliae minus perfecte, immo quaedam (ut buddhismus *hînayâna* verbi gratia) quae, fatentibus peritis, velut limitem campi religionis occupant, vix aut aegre eidem definitioni respondent. Nunc autem religionis definitionem proponere et explicare conabimur.

II. - Propositio et explicatio definitionis

1. *Definitio.* — Antequam definitionem proponamus, in memoriam revocemus theologos scholasticos valde communiter distinguere virtutem religionis (naturalem et supernaturalem) et virtutes theologales: fidem, spem et caritatem (quae essentialiter supernaturales sunt). Religio ab eis concipitur ut virtus cuius obiectum directum est praestatio obsequii Deo debiti. Deus autem est obiectum indirectum huius virtutis ut ille cui obsequium datur. Virtutes autem theologales sunt habitudines animi quae respiciunt Deum finem ordinis gratiae ut suum obiectum directum. Non solum actus religionis, sed etiam actus theologales sunt obsequium hominis Deo. Sed per priores actus homo intendit directe aliquid creatum quod Deum honorat, verbi gratia rem Deo vovendam; per alteros e contra intendit directe ipsum Deum: credit Deum propter se, sperat eum confidens in ipso, diligit eum propter se. In praesenti disquisitione non utemur huiusmodi distinctione, — quae in tractatu theologico de virtutibus suum locum habet, — ac dicemus religionem tendere in terminum suum sive indirecte ea volendo quae ei obsequio sunt, sive directe ut puta desiderio aut amore eius. Terminus seu obiectum principale religionis sic intellectae non est igitur obiectum directum omnium actuum religiosorum, sed obiectum directum quorumdam indirectumque caeterorum; principale autem dicitur, quia ratione sui colitur, non in ordine ad aliud magis colendum.

Alia habetur differentia inter definitionem religionis de qua agunt theologi scholastici et eam quam quaerimus. Illi conficiunt definitionem quae vocari potest *normativa,* qua nempe describunt religionem non qualis ubique est, sed qualis debet esse in quocumque ex statibus generis humani quos distinguunt. Quapropter in sua definitione asserunt simpliciter religionis terminum esse Deum, hoc nomine designantes ens unum, personale, absolute perfectum, creatorem et gubernatorem mundi. Simili modo metaphysici, cum probant Deum et officium hominis illum religione colendi, utuntur notione normativa religionis. Sed theologi normam suam quaerunt in revelatione, quae cognitionem rationalem de Deo superat simulque confirmat; metaphysici normam suam quaerunt in sola cognitione rationali. Propositum nobis est praebere in praesenti articulo definitionem non normativam, sed potius *inductivam,* quae reddat, quantum fieri poterit, rationem communem et propriam illorum phaenomenorum quae a doctis et indoctis uno religionis nomine communiter nuncupantur (1).

(1) Loquimur de inductiva definitione religionis sensu assertivo non exclusivo. A. Lang rite monstrat methodum *exclusive* inductivam non posse sufficere ad de-

Quamobrem non poterimus loqui simpliciter de Deo ut religionis termino.

Ea autem definitio sit sequens: religio est *commercium hominis cum termino cui divinitatem aliquomodo tribuit, quem veneratur et apud quem salutem quaerit.* Religio sic definita sumitur subiective: est exercitium religionis; potest etiam sumi obiective ut summa normarum credendi et agendi quae religionem subiectivam moderantur. Nomen religionis sumitur subiective, quando dicunt verbi gratia religionem alicuius esse vividam aut languentem; sumitur obiective, quando loquuntur de religione quam aliquis accepit, de fundatore alicuius religionis ac de aliis similibus. Proposita autem definitio per partes explicanda est.

2. *Terminus religionis.* — Iam diximus nomine termini religionis nos intelligere obiectum quod colitur ratione sui, non alterius. Huic termino homo religiosus *tribuit divinitatem,* id est agnoscit eum ut polum omnimode supremum perspectivae mentis, vel aliis verbis ut obiectum undequaque summum inter cogitabilia. Definitio autem addit eum *aliquomodo* id facere; ex quo intelligendum est divinitatem termino religionis utique adiudicari, sed variis modis et aliquoties absque eius repraesentatione affirmationeque expressa, sed agnitione tantum velata, mediis in repraesentationibus expressis valde inferioribus. Divinitas, pro primatu absoluto quem in perspectiva mentis tenet, praebet se homini religioso simul maiestatem tremendam et mysterium alliciens; quam « ambivalentiam » philosophus Otto acuta analysi phaenomenologica exploravit (2). Maiestatem divinitatis proclamat psalmista dicens: « Nam Deus magnus est Dominus » (Ps. XCV, 3); sed simul agnoscit allectationem illius in quo ut in « Petra salutis » innititur (Ps. cit., 1). Isaias utrumque aspectum divinitatis simul profitetur exclamans: « Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, Salvator! » (Is., XLV, 15). Maxima adversa fortuna quae alicui termino religionis accidere potest, in eo est quod obsequio indignus appareat: « Num talem deam possunt revereri? » interrogat de crudeli Iunone Her-

---

finitionem religionis fundandam: « Die induktive Methode reicht dafür nicht aus » (*Wesen und Wahrheit der Religion,* München, 1957, p. 26; vide p. 16-32). Legentibus ea quae pro conclusione huius articuli scribimus, clare apparebit nos cum eo consentire.

(2) R. Otto, *Das Heilige,* 1 ed., Breslau, 1917. Praestantia sua incomparabili divinitas postulat ut homo eam tamquam finem absolute ultimum accipiat, itaque se ei submittat; inde praebet se maiestatem tremendam. Sed simul cognoscentibus eam se aperit, se communicat; sic iam apparere incipit ut finis desiderabilis mysteriumque alliciens.

cules apud Euripidem (3). Secunda in eo est quod non valeat conferre salutem. Isaiam irridentem audiamus: « Conducunt aurificem ut faciat deum... Sed et cum clamaverint ad eum, non audiet; de tribulatione non salvabit eos » (Is., XLVI, 6 s.).

In notione divinitatis, ut obiecti inter cogitabilia omnimode supremi, plura implicite continentur quae inferri exprimique possunt; quod paucis verbis indicare iuvabit. Primo divinitas concipienda est ut existens, sin minus vel minimo existenti quadam ratione superaretur. Praeterea concipienda non est ut unitas cui aliae aliquid addere possint; sic enim non esset omnimode suprema, sed quadam ratione aliis unitatibus inferior. Sed neque concipienda est ut totalitas composita ex unitatibus sive finitis sive infinitis numero; sic enim iterum non esset suprema undequaque. Totalitas enim coincidit secundum aliquid sui cum singulis partibus quibus componitur. Si igitur sub quodam respectu singulas superat, sub alio singulis par est potius quam superior. Quae cum ita sint, divinitas constat unitate simplici seu non composita. Continet utique in sese omnia quae praeter ipsam sunt, sin minus alia aliquid ei adderent; quod iam exclusum est. Sed continet ista non modo univoco velut eorum totalitas; quin potius analogo eminentique modo qui de eius simplicitate nihil detrahat. Alia etiam inferri possunt de attributis personalibus divinitatis, necnon de creatione mundi ex nihilo; quae tamen longiora essent ad monstrandum. Sufficiat nobis de eis mentionem fecisse.

Sane omnia illa consectaria virtualiter tantum continentur in notione divinitatis. Quod dicimus in omnibus religionibus actu cognosci, etsi saepe subobscure et contra expressas repraesentationes deformantes, est solum ratio poli omnimode supremi in perspectiva mentis. Quae ex hac ratione logice sequuntur aliquando actu ab homine religioso intenduntur, sed non necessario et semper. Non diffitemur notionem illam divinitatis, vel sine consectariis suis, esse valde altam. Sed auctores hodierni haud pauci, nominatimque duo principes phaenomenologiae religionis, van der Leeuw et Eliade, agnoscunt religiones etiam inferiores quodammodo respicere mysterium incomparabiliter altum. Utique eorum modus loquendi est fluctuans. Ex una parte statuunt id esse obiectum religionis quod *sacrum* se praebet, atque sacrum simpliciter explicant ut diversum ab homine. aut generalius a caeteris rebus, eisque superius (4). Si talia solummodo proferrent, pa-

(3) *Hercules furens*, 1307 s.

(4) G. van der Leeuw scribit: « Slechts één ding geldt van alle godsdiensten: het voorwerp der verhouding geldt als heilig, d. w. z. van andere geaardhied dan de mensch die het vereert, meerder, maar vooral anders dan hij » (*Godsdienst* I, in Winkler Prins, *Encyclopaedie*, t. VIII, p. 246); retineamus illa verba: « maius

rum convenirent nobiscum. Sed ex altera parte asserunt obiectum sacrum praebere aliqualiter saltem homini mysterium « ineffabile », quod via negationis ut « Aliud undequaque » indicandum est, quod tandem aliquando « ultima realitas » est. Iam age tale mysterium re vera non cedit polo omnimode supremo quem appellavimus divinitatem (5). Ceterum consentimus cum van der Leeuw, quando monet ut nomen Dei, in negotio declarandi communem rationem obiecti religionis, cum maxima tantum circumspectione adhibeatur (6). Circumspecte procedimus, siquidem non asserimus terminum religionis esse Deum aut di-

---

sed in primis aliud ». Idem auctor declarat: « Das erste, was wir daher über das Objekt der Religion sagen können, ist, dass es *ein auffallendes Anderes* ist... Von einer Übernatürlichkeit oder Transzendenz ist hier noch gar nicht die Rede; von « Gott » können wir nur im uneigentlichen Sinne sprechen » (*Phänomenologie der Religion*, 2 ed., Tübingen, 1956, p. 3). Simili modo loquitur M. Eliade (*Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 11 s.).

(5) Audiamus G. van der Leeuw loquentem de significatione religionis in genere: « Der religiöse Sinn der Dinge ist derjenige, dem kein weiterer oder tieferer folgen kann... Er bedeutet ein Fortschreiten bis an die letzte Grenze, wo man nur Eines noch versteht, und das ist, dass alles Verstehen "jenseits" ist » (*Phänomenologie der Religion...*, p. 779); itemque de religionis obiecto: « Dieses Fremdartige hat, eben weil es nicht in der Verlängerung des menschlichen Weges zu finden ist, keinen Namen. *Otto* schlug « das Numinose » vor, wohl weil der Ausdruck nichts besagt Man kann diesem Fremdartigen nur *per viam negationis* näher kommen. Und da ist es wiederum *Otto* der mit der Bezeichnung « das Ganz Andere » das richtige traf... Die Grenze der menschlichen Mächtigkeit und der göttlichen zusammen bilden das in der Religionen aller Zeiten gesuchte und gefundene Ziel, namlich das Heil » (*Op. cit.*, p. 780).

M. Eliade agit de dialectica hierophaniae, seu apparitionis principii sacri, sequentibus verbis: « Une hiérophanie tend dans la conscience religieuse de ceux à qui elle se révèle comme telle, à se manifester le plus totalement, le plus pleinement possible. Ainsi se trouve expliqué un phénomène vérifié d'un bout à l'autre de l'histoire des religions: la possibilité qu'a toute forme religieuse [porteuse de hiérophanie] de s'accroître, de se purifier, de s'ennoblir; pour un dieu tribal par exemple, de devenir, moyennant une nouvelle épiphanie, le dieu d'un monothéisme, pour une humble déesse rurale de se transformer en Mère de l'Univers » (*Traité d'histoire des religions...*, p. 395). Id videtur significare plenitudinem hierophaniae, — quae sola concipi potest capax elevandi per gradus repraesentationes inferiores usque ad notionem Dei unici, aut unitatis universum parientis, — plenitudinem hierophaniae dicimus, inde ab initio praefatae dialecticae secrete praesentem esse. Ea demum est mens auctoris, qui addit: « Presque toutes les positions religieuses de l'homme lui sont données dès les temps primitifs. D'un certain point de vue, il n'existe pas de solution de continuité entre les « primitifs » et le christianisme » (*Op. cit.*, p. 395 s.). In alio etiam scripto asserit: « All authentic religious experience implies a desperate effort to disclose the ultimate reality » (M. Eliade, J. M. Kitagawa, *The History of Religions, Essays in Methodology*, Chicago, 1959, p. 88).

(6) « Het woord God kan in dit verband dan ook niet dan met de grootste reserve worden gebruikt » (*Loc. cit.*, in Winkler Prins, *Encyclopaedie*).

vinitatem, sed obiectum, — saepe valde inferius, — cui divinitas tribuitur; nec dicimus divinitatem simpliciter tribui religionis termino, sed aliquomodo, ita ut intelligatur id contingere posse modo valde confuso; ac demum divinitatem definimus per solum primatum omnimodum quem tenet in perspectiva mentis.

Non desunt auctores qui in religione definienda, terminum eius designent tantum tamquam « potentiam suprahumanam » (7) aut « supramundanam realitatem » (8), non loquentes de omnimodo primatu eius. Sed existimamus phaenomenologiam religionis, metaphysica cognitionis humanae adiutam, monstrare posse phaenomenum religiosum universale interdum aperte, interdum secrete, respicere polum undequaque eminentem in perspectiva mentis. Si huius rei probatio, de qua postea amplius loquemur, reapse fidem facere valet, fatendum est designationes illas termini religionis ut realitatis suprahumanae aut supramundanae proprium religionis mysterium insufficienter reddere.

3. *Religiosum commercium.* — Nomine *commercii* nunc significamus summam actionum quibus homo se coniungit cum termino quem una aliave ratione personalem iudicat, aut etiam censet impersonalem, dummodo eum sibi fingat talem per excessum potius quam per defectum (9). Religiosum commercium nomen habet *cultus,* atque exerceri potest interne et externe, privatim et publice. Cultus, ut supra visum est, respicit terminum religionis tum in seipso, tum in obiectis secundariis quae cum eo connectuntur. In cultu exhibent termino religionis obsequium aliquomodo accommodatum divinitati quam ei tribuunt. Alius est profecto cultus ubi divinitas recte et pure concipitur, aliusque ubi subiecto ab ea diverso confuse tribuitur. Termino religionis personali, homo dicit suam fidem, suam fiduciam, suum amo-

---

(7) Ita Tiele-Söderblom (*Kompendium der Religionsgeschichte,* Berlin, 1931, p. 3): « Religion nennt man im allgemeinen Sinne die Beziehung zwischen dem Menschen und der übermenschlichen Macht, an die er glaubt und von der er sich abhängig fühlt. Diese Beziehung kommt zum Ausdruck in besondereren Gefühlen (Vertrauen und Furcht), Vorstellungen (Glauben) und Handlungen (Gebeten, Riten, darunter besonders Opfern, auch Erfüllung sittlicher Gebote) ».

(8) Ita G. Wobbermin: « Das Wesen der Religion liegt in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einem Überwelt, von der er sich abhängig fühlt, in deren Schutz er sich geborgen hofft, und die ihm als Ziel der Sehnsucht gilt » (*Religionsphilosophie als theologische Aufgabe,* in *Kantstudien,* t. XXXIII, 1928, p. 214).

(9) Ad nomen *commercii* quod attinet, liceat observare illud iam ab auctoribus antiquis adhiberi ad significandos actus quibus aliquis se coniungit non tantum cum *aliquo* (quae significatio frequentior est), sed etiam cum *aliqua re.* Loquuntur verbi gratia de commercio alicuius cum paupertate, cum legibus aliisque similibus.

rem; laudat eum, gratias ei agit ac petitiones in eum dirigit. Quando terminus religionis concipitur ut Absolutum impersonale — sicut pluries contingit in religionibus monisticis — cultus importat demissam quandam contemplationem termini huius in universo aut in interioritate propriae mentis. In pluribus religionibus primitivorum habetur cultus relative independens virium sacrarum quae in aliquibus rebus impersonalibus, ut petris, arboribus et imaginibus vi sacra praeditis (*feticci*) haberi censentur; hic autem cultus regulariter ritus magicos importat.

Definitio nostra non nominat cultum ipsum, sed designat eum duobus elementis quibus componitur, *veneratione* scilicet et *salutis quaesitione*. Ubi difficultas forsan alicui occurrit, quia veneratio videri potest non esse elementum cultus, sed cultus ipse. Nonne significat, sicut cultus, aliquid de genere obsequii erga religionis terminum? Nonne ergo involvit, sicut et cultus, quaesitionem salutis, quae semper existimationem termini religionis prodit, quia verbi gratia aspirationem ad eum dicit aut in humili petitione se exprimit? Quomodo igitur intelligenda est nostra distinctio duorum elementorum cultus? Nomen venerationis sumimus in sensu quadantenus exclusivo, ita ut applicetur illis actibus cultus qui salutis quaesitionem ex sese parum aut minime exhibent, quales sunt adoratio, laus, sui deditio aliaque huiusmodi. Nomine quaesitionis salutis intendimus actus non privos utique exhibitionis obsequii, sed quibus homo apud terminum religionis refugium salutemque expresse quaerit. Actus venerationis efferunt ex sese theocentrismum, actus quaesitionis salutis anthropocentrismum, qui sane theocentrismo subordinatus remanere potest ac debet. Veneratio et conquisitio salutis respondent «ambivalentiae» termini religionis quam supra notavimus: maiestati et allectationi eius.

Quidam auctores existimant commercium religiosum haberi non posse cum termino impersonali; ac ideo notionem termini personalis in definitionem religionis introducunt. Ita faciunt verbi gratia Patres Schmidt et Pinard de la Boullaye ([10]). Sed videntur nobis non satis attendisse ad modos diversos secundum quos personalitas alicui termino denegatur: vel scilicet negant eam ut terminum illum deprimant infra naturae intellectualis gradum, vel e contra ut eum liberent a ratione quam limitatam aut imperfectam ducunt. Secundus modus, etsi in errore fundatus, possibilis est, identidemque deprehenditur in historia philosophiae et religionis. Verum, sic rogaveris, qui sibi fin-

([10]) W. Schmidt, *Handbuch der Vergleichende Religionsgeschichte*, Münster, 1930, p. 3 s.; H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, 3 ed., Paris, 1929, p. 5.

gunt terminum undequaque supremum ut impersonalem, suntne habendi forsan ut philosophi tantum, non ut homines religiosi? Sed pluries fit, — in buddhismo primitivo, ut suspicari possumus, ac certe in aliquibus formis buddhismi posterioris, item in praecipuis *Upanishad,* in taoismo Laotse, apud plures gnosticos aut neoplatonicos et in caeteris generis eiusdem, — pluries fit, dicimus, ut supremum polum cui denegant personalitatem, non more philosophorum speculative tantum respiciant, sed cum animi demissione necnon aspiratione ad eum ([11]). In qua habitudine iam inchoata recognosci possunt elementa essentialia cultus: veneratio et salutis quaesitio. Sed habeturne, ita instaveris, in illis casibus, subreptiva aut confusa agnitio indolis personalis termini quem colunt? Pluries utique id contigit. Shankara verbi gratia, princeps inter commentatores textuum *Upanishad,* docet supremam veritatem de Absoluto includere negationem personalitatis eius; sed admittit Absolutum, secundum veritatem relativam apparere personale, ideoque confidenti amore coli posse velut supremum Dominum. Haud facile tamen esset ostendere aliquid huiusmodi semper contingere. Ac, quidquid est, absolute loquendo iam sola ratio divinitatis, pro eminentia omnimoda quam dicit, suscitare potest motus illos demissionis aspirationisque in quibus enascitur cultus. Etenim vel sine determinationibus ulterioribus se praebet perfectionem incomparabilem, quae sane capax est tales motus incitandi. Iamvero aliunde videtur nobis religioni essentialem esse respectum ad illam rationem omnimodae eminentiae. Quamobrem per eam, tacita interim persona-

---

([11]) Quomodo intelligendum est haberi demissionem animi coram Absoluto apud monistas adhaerentes doctrinae quam *Upanishad* exponunt? Iuxta illam doctrinam magnum dictum cuius veritas magis magisque interne sentienda est sonat: « *Tat tvam asi* »; seu « Tu es hoc [nempe Brahman, ipsum Absolutum] ». Numquid dictum illud relinquit locum demissioni animi coram Absoluto? Re vera non solum permittit illam, sed sub quodam respectu involvit eam necessario. Etenim conatus ad acquirendam praefatam experientiam, vel ipsa haec experientia, dicit indivisim duo: primo denegationem intellectualem et affectivam omnis valoris rebus mundanis et ipsi animae ut consciae sui tamquam particularis et humanae; secundo agnitionem intellectualem et affectivam omnimodi valoris spiritus universalis qui ab Absoluto non differt et cum quo anima sui conscia ut particularis et humanae tandem aliquando una est. In duplici illa habitudine habetur coram Absoluto motus profundae demissionis quod attinet ad animam ut consciam sui tamquam particularis et humanae. Utique habetur simul exaltatio animae quatenus haec persuasum habet se realiter unam esse cum Absoluto. Sed demissio quam notavimus sufficit ut nostra definitio religionis verificetur.

Aliquid simile detegi potest in aliis formis religiosis monismi. In memoriam revocemus tantum Schleiermacher, qui monismo adhaerebat, religionem definivisse ut sensum absolutae dependentiae.

litate quae in ea implicite continetur, terminum religionis definivimus ([12]). Ceterum plane admittimus, teste religionum historia, *orationem* qua homo terminum religionis ut ens personale oris cordisque sermone alloquitur, quam plurimum conferre ad efficiendum ut religio vivida sit et profunda ([13]).

4. *Veneratio.* — Quaedam singillatim declaranda sunt de veneratione religiosa et de salutis quaesitione. Veneratio illa, quae demissionem animi coram religionis termino essentialiter dicit, variis modis se exprimit pro variis attributis quae in illo termino agnoscuntur. Ea quae maxime venerationem suscitant sunt: primo *sanctitas* religionis termini, id est et ineffabilis transcendentia et moralis perfectio eius; deinde supremum eius *dominium*. Divina sanctitas cum duplici aspectu suo intenditur ab Isaia, cum narrat se vidisse seraphim velantes alis faciem pedesque suos et clamantes: « Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus, Deus exercituum; plena est omnis terra gloria eius »; seseque fremuisse: « Vae mihi, perditus sum, quia vir pollutus labiis ego sum, et in medio populi polluta labia habentis ego habito! Et regem Dominum exercituum vidi oculis meis » (Is., VI, 3, 5). De supremo Dei dominio iterum im libro Isaiae legimus: « Ego Dominus et non est amplius, extra me non est Deus; accinxi te [Israel] ignorantem me; ut sciant hi qui ab ortu solis et qui ab occidente quoniam absque me non est: ego Dominus et non est alter, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego, Dominus faciens omnia haec » (Is., XLV, 7). Inter media quibus cultu externo divinum dominium agnoscitur, eminet *sacrificium* quod in multis religionibus sub variis formis simplicibus aut evolutis, humilibus aut altis invenitur; in cuius autem ambitu nihil aliud appropinquat sublimitati sacrificii missae.

5. *Quaesitio salutis.* — In omni religione *salutem* quodammodo *quaerunt apud religionis terminum* ([14]). Quaesitio salutis respicit di-

---

([12]) Simili modo sentit P. Tromp (*De revelatione christiana*, ed. 6, Romae, 1950, p. 39 s.), cuius distinctio inter religionem sensu stricto aut lato, respondet distinctioni quam proposuimus inter normativam et inductivam religionis definitionem.

([13]) Id clare apparet in opere Fr. Heiler, *Das Gebet*, 5ª ed., München, 1923.

([14]) Vide verbi gratia A. Brunner, *Die Religion*, Freiburg, 1955, pp. 186-205. Verbum « quaerere » applicatur tum *sensu effectivo* usui mediorum ad aliquid consequendum, tum *sensu affectivo* aspirationi in aliquam rem, seu desiderio alicuius rei. Sumimus illud et similiter nomen *quaesitionis* in duplici illo sensu.

vinum suum terminum in primis ut *protectorem, miseratorem* et *bonum beatificans*. Psalmista cantat Deum protectorem: « In Deo tantum quiescit anima mea, ab ipso venit salus mea. Ipse tantum est petra mea, praesidium meum nequaquam movebor » (Ps. LXII, 2 s.); cantat pariter misericordiam Dei: « Misericors et propitius est Dominus tardus ad iram et admodum clemens. Non in perpetuum contendit, neque in aeternum succenset. Non secundum peccata nostra agit nobiscum, neque secundum culpas nostras retribuit nobis. Nam quantum eminet caelum super terram, tantum praevalet misericordia eius erga timentes eum. Quantum distat oriens ab occidente, tam longe removet a nobis delicta nostra » (Ps. CIII, 8-12). Cantat commotis verbis Deum, gaudium animae suae: « Consilio tuo deduces me et in gloriam tandem suscipies me. Quis praeter te mihi est in caelo? Et si tecum sum, non delectat me terra. Deficit caro mea et cor meum. Petra cordis mei et pars mea Deus in aeternum... Mihi autem bonum est prope Deum esse, ponere in Domino meo refugium meum » (Ps. LXXIII, 24-28).

Salus est notio religiosa ingentis momenti. *Sensu lato* significat consecutionem bonorum et liberationem a malis — saepe liberationem a peccato et a morte — per interventum termini religionis. In hoc lato sensu, qui involvit tum fortem, tum etiam debilem sensum, notio salutis in nostra definitione sumitur. Salus autem *sensu forti* ea est quae utcumque cogitatur unionem *suprahumanam* et *intimam* cum religionis termino involvere; salus *sensu* debili sine suprahumana intimaque illa unione concipitur.

Suprahumana communio cum termino religionis ea intelligenda est quae aliqua ratione limites conditionis humanae excedit. Aliter et aliter in diversis religionibus conceptus eius habetur. Verbi gratia tenent viam salutis revelatione extraordinaria immo divina hominibus communicatam esse; efferunt extraordinariam clementiam, compassionem aut dilectionem quae de caelo descendit in homines; credunt in gratuita electione Dei aut in pura gratia eius; adimplent ritus initiationis ut illuminationem consequantur circa humana divinaque arcana, aditumque ad novam vitam accipiant; loquuntur de nativitate nova divini ordinis, de elevatione ad consortium Dei, necnon (ita saepe monistae) de liberatione ab ipsis limitibus quae humanam conditionem constituunt. Communio cum termino religionis est suprahumana in primis eo quod est *intima*. Quae intimitas rursus alibi aliter concipitur; offerunt autem sese praesertim sequentia themata. Ad vitam praesentem quod attinet: commercium cum Deo non in spiritu

servitutis tantum, sed in spiritu filiationis et amicitiae ([15]); convivium cum termino religionis in manducatione victimae sacrificii; experientia divinorum quam ope asceseos, contemplationis, orationis, quaerunt; modo quodam valde inferiore « extasis » illa quam artificiis primitivis rudibusque conquirunt, necnon efficientia praeternaturalis quam tribuunt magiae cum oratione coniunctae. Quod attinet ad vitam futuram: convictus familiaris cum termino religionis; glorificatio apud divinum salvatorem; immediata beataque Dei visio, vel (apud multos monistas) coincidentia omnimoda cum Absoluto ([16]).

Denominatio *religionis salutis* in scientia religionum haud raro accommodatur ad significandam religionem in qua salutem sensu forti quaerunt. Ubi adest fides monotheistica, religio salutis induit consentanee indolem religionis filialis, cum amore intimo Dei, cum vita morali inspirata caritate erga homines propter communem Patrem coelestem, cum fide in Deum gratiae confessioneque propriae insufficientiae, cum spe videndi faciem Dei in vita aeterna. Notio religionis salutis aliquomodo affinis est notioni theologicae religionis simpliciter supernaturalis, sed consulto remanet magis vaga, ut phaenomeno religioso multiplici applicari possit. Religio in qua expectant salutem debili sensu, vocari potest *religio humanae mensurae*. Ea est de genere *religionis naturalis*, quam metaphysici delineant habita ratione finalitatis essentialis hominis.

Historiae et phaenomenologiae religionis periti saepe notaverunt phaenomenum religiosum globatim sumptum nominatimque in « magnis religionibus » manifestare se ut summam variationum (cum frequentibus defectibus et corruptionibus) non proprie circa thema religionis humanae mensurae, sed potius circa thema religionis salutis potenter aut remisse repraesentatum ([17]). Verum ac consideratione dignum est dictum philosophi Lachelier: « Quod in saeculo XVIII voca-

---

([15]) Exempla de aspiratione ad tale commercium etiam ex religionibus non christianis desumpta inveniuntur apud Th. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, München, 1960; etiam in versione italica.

([16]) Die his omnibus consuli potest Fr. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg, 1956; etiam in versione italica.

([17]) Cfr verbi gratia N. SÖDERBLOM, *Communion with Deily (Introductory)*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 3, p. 736-740; IDEM, *The living God*, London, 1933; E. LEHMANN, in CHANTEPIE de la SUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, t. I, 4ª ed., Tübingen, 1925, p. 28; K. L. BELLON, *Godsdienstwijsbegeerte*, Antwerpen, 1934, p. 249; N. TURCHI, *Le religioni del mondo*, Roma, 1946, p. VI; G. van der LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 2 ed., Tübingen, 1956, p. 778-781.

verunt *religionem naturalem,* hoc vix exstitit aliter ac artificiali ac litteraria ratione » (18).

6. *Religio et vita moralis.* — Religio seu cultus, constituitur utique veneratione divini termini et conquisitione salutis; sed ad eam *consequenter* pertinet *vita moralis.* Homo religiosus mores honestos servat vel ut sese submittat praeceptis Dei deorumve, itaque cum divino auxilio metam humanae vitae attingat, vel ut praeparet se per gradus ad unionem finalem aliquando consequendam cum Absoluto impersonali. Sanctus Iacobus notavit extensionem religionis ad vitam moralem: « Religio munda et immaculata — scribit — apud Deum et Patrem haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum et immaculatum se custodire ab hoc saeculo » (Iac., I, 27). Reipsa valde regulariter religiones proponunt aliquomodo vitam moralem servandam intuitu termini religionis. Quod recte observat religionum historicus Clemen: « Iam illis primis Conditoribus qui inveniuntur in religione primitivorum [nos vocavimus eos nomine « magni Dei »] munus etiam incumbit tuendi exsecutionem suorum mandatorum; notum re vera est idem munus incumbere divinitatibus proprie dictis [in nostro vocabulario terminis religionum] non solum primitivorum, sed etiam populorum excultorum » (19).

Pro conclusione

Quae hactenus exposuimus sufficiunt, ni fallimur, ad ostendendum exuberantem terminorum religionis varietatem non necessario obstare quin definitione qualem exaravimus religio describatur. Remoto igitur praecipuo impedimento quod adversus definitionem huiusmodi afferunt, ea accipi potest velut hypothesis ulteriore examine diiudicanda. Satis completa autem eius *iustificatio* videtur nobis institui posse

---

(18) « Ce qu'on a appelé au XVIII^e^ siècle *religion naturelle* n'a guère eu qu'une existence artificielle et littéraire » (A. Lalande, *Vocabulaire de la philosophie,* t. II, 4 ed., Paris, 1932, p. 703).

(19) « Schon jene früher besprochenen ursprünglichen Urheber der primitiven Religionen, sollen, wie wir sahen, zugleich über die Beobachtung der von ihnen gegebenen Gebote wachen, namentlich aber wird das von den eigentlichen Gottheiten sowohl der primitiven als der Kulturreligionen angenommen » (C. Clemen, *Grundriss der Religionsphilosophie,* Bonn, 1934, p. 61).

tribus viis complementariis; quarum duae ad phaenomenologiam religionis pertinent, unaque ad metaphysicam cognitionis. Cuius iustificationis brevis adumbratio nobis delineanda restat.

Prima via fuerit descriptio *obiecti religiosi seu sacri*, necnon *habitudinis religiosae*. Quaerendum fuerit quid sacrum a profano distinguat cum ex parte obiecti, tum ex parte habitudinum subiecti, cum in genere, tum sub diversis quibusdam aspectibus. Re vera analysis huiusmodi facta est a philosopho Otto ([20]); quae, etsi miscetur cum epistemologia deficienti ex kantismo derivata, tamen concinnis persuabilibusque observationibus monstrat terminum religionis, pro sua excellentia confuse saltem apprehensa, dici posse « Aliud undequaque ». Liceat illustrationis causa brevem locum huius auctoris citare: « Montes, luna, sol, nondum sunt « dii » [termini religionis] eo quo ut viventia concipiuntur. Immo, neque dii fiunt eo quod homo commercium cum eis init petendo ab eis quae desiderat; namque petere nondum est orare, confidentia non est necessario religiosa. Fiunt dii, cum primum categoria « numinosi » eis applicatur... Res naturae intrant in atria religionis seu fiunt dii naturae, non quatenus « cogitantur animatae », sed quatenus homo eas ut « numinosas » obviam habet » ([21]).

Secunda via probationis constiterit in *observandis magnis religionum classibus* et in notandis *signis cuique earum propriis praestantiae* quam termino suo adiudicant. Considerandа fuerit figura « magni Dei » in religione *primitivorum*. Tribuunt magno illi Deo tum primatum tum etiam munera

---

([20]) Maxime in libro iam citato *Das Heilige*.

([21]) « Rein als lebendige sind Berge, Sonne, Mond eben wieder durchaus noch nicht "Götter". Ja, sie werden es noch nicht einmal dann, wenn der Mensch sich auch wünschend und bittend zu ihnen verhält. Denn Bitten ist noch nicht Beten, und Vertrauen braucht nicht religiös zu ein. Sie werden es erst, sobald auf sie die Kategorie des Numinosen angewendet wird... Nicht als « beseelt gedachte » sondern ais "numinos empfundene" treten Naturdinge in dem Vorhof der Religion hinein und werden Natur-gottheiten » (*Das Heilige*, ed. 16, Gotha, 1927, p. 158)

quae prorsus superant quod anthropomorphicae repraesentationes eius logice permitterent. Nonne id suggerit primitivos sua fide in « magnum Deum » dirigi conceptu praesensioneque confusa poli undequaque supremi inter cogitabilia?

Observandae fuerint etiam *religiones nationales,* quae — excepta religione Israel — in *polytheismo* haerent. Ubi notanda venerint quaedam phaenomena quae, coniuncte aut separatim, in fere toto campo polytheismi apparent. Cogitamus de henotheismo, de syncretismo et de monarchotheismo. Norunt in quo *henotheismus* consistat. In religione aliqua habentur dii complures qui repraesentantur anthropomorphico modo et partes suas agunt in mythis; societatem etiam efformant, ubi unus saepe primatum obtinet, ita tamen ut caeteri aut saltem maiores ex eis ab eo plurimum non distent; quod quidem non impedit, quin in hymnis etiam publicis huius religionis, plures ex illis diis singillatim alternisque vicibus praedicata accipiant quibus extollantur fere ut incomparabiliter excelsi super omnia. Huius henotheismi praeclara exempla habentur in antiquo Vedismo et in antiqua religione babylonica. Secundum praenomenum dignum quod signetur est *syncretismus.* Non cogitamus adeo de syncretismo particulari, qui ex relationibus inter civitates nationesve procedens identificat deos qui in uniuscuiusque pantheo attributis similibus gaudent. Habemus potius in mente syncretismum generaliorem, in quo dii ita ad unitatem tendunt, ut sermo fiat de quodam deo, quasi alios multos immo omnes in se comprehenderet, vel etiam de Deo et non tantum de diis. Syncretismus ille apparet in Vedismo iterum, in Aegypto et alibi; maxime floruit in hellenismo. Tertium phaenomenum, quod, usum quorumdam historicorum sequentes, *monarchotheismum* appellamus, in eo est quod unus deorum exaltatur tamquam incomparabiliter perfectus, caeteri autem in conspectu illius minimi apparent; idque contra mythologicas repraesentationes tantae transcendentiae adversas. Monarchotheismus viget in antiqua religione Sinensium, apparet in Vedismo, in religio-

nibus Aegypti et Graeciae, exsistit in gnosi, invenitur etiam in quibusdam religionibus Americae praecolumbianae: apud Incas et Atzechos. In illis phaenomenis, ceterum valde complexis, polytheismus seipsum quadantenus superat. Nonne ea indicium continent subobscurae notitiae poli proprie divini quae cum repraesentationibus inferioribus commisceatur?

Contemplandae denique fuerint sic dictae « *magnae religiones* », quae omnes expressam notionem *absolutae perfectionis* sui termini habent. Duae earum (non sine inconsequentia) monismum profitentur; hinduismus scilicet et buddhismus (cogitamus nunc de buddhismo magni vehiculi), qui, etsi multas reliquias polytheismi aut monarchotheismi servant, utrumque tamen superant sua agnitione Absoluti. Duae alterae sunt monotheisticae; christianismus nempe et islamismus, qui aliter et aliter a religione populi Israel pendent, et cum ea transcendentiam omnimodam divinitatis plane profitentur. Praetermittimus nunc considerationem originis divinae religionis Israel et christianismi. Nonne, pro immensa extensione et miranda vitalitate « magnarum illarum religionum », merito coniciamus eas omnimodum termini religionis primatum patefacere, qui alibi sub deformantibus repraesentationibus saepe praesagitur potius quam dignoscitur ([22])?

Tertiam viam, quae *in explorando metaphysice obiecto intellectus humani* constiterit, breviter indicabimus praelucente philosophia Sancti Thomae. Ostendendum sit essentias rerum sensibilium, quae constituunt obiectum necessarium primariumque cognitionis nostrae, apprehendi ut gradus participationis rationis intelligibilis essendi; ipsam autem essendi rationem ex sese infinitam esse, seu, quod eodem recidit, non limitari nisi coarctatam potentia subiectiva, tensamque in Esse actu illimitatum supremum principium finemque. Si res ita se habent, intellectio humana praebet obscuram perspecti-

([22]) Prima et secunda via fuerint, ut dictum est, phaenomenologicae. Sed prima investigaverit aspectus psychologicos secretiores religiosi phaenomeni, altera eius formas historicas maiores manifestioresque.

vam ([23]) quodammodo duplicem: quae vocari potest horizontalis, quatenus aperta est ad essentias finitas sine fine assimilandas, et verticalis, quatenus est aperta versus polum divinum entis in intelligibilibus creatis magis magisque cognoscendum. In illa perspectiva Deus mediate et implicite obversatur menti: in intelligibilibus finitis scilicet tamquam mediis quibus secrete indicatur ut terminus ad quem se referunt.

His ostensis, ulterius explicandum sit perspectivam verticalem mentis variis modis illuminari posse. Profecto analysis rationalis valet structuram intelligibilium finitorum investigare, itaque in eis, quae rationem essendi participant, ordinem ad Esse per essentiam dignoscere. Sed praeter reflexam illam analysim probationemque, compendium succedaneumque eius haberi potest quo mens velut spontaneo gressu a mundo ad Deum ascendat, seu in mundo indicem Dei detegat. Quem spontaneum gressum detectionemque in primis suscitare nata erunt obiecta immensa, splendida aut mysteriosa, quae cum polo divino entis prae caeteris affinitatem aliquam habent.

Monstrandum demum fuerit mentem in suo itinere ad Deum facile haerere posse in repraesentationibus anthropomorphicis immo fallacibus. Si imperfecte tantum aut erronee elucidat ordinem intelligibilium finitorum ad Deum, poterit Deum ambivalenti modo cognoscere: indivisim nempe conceptu vero sed confuso et conceptibus distinctis sed imperfectis immo et falsis. Sed talis ambivalens cognitio ea exacte est quam nostra religionis definitio saepe existentem supponit. Manifestando igitur illam reapse occurrere posse, metaphysica humanae intellectionis iustificationem eiusdem definitionis confirmaverit ([24]).

([23]) Nomine perspectivae intellectionis designamus ordinem ad intelligibilia ulterius cognoscenda qui continetur in obiecto necessario primarioque intellectus.

([24]) In ampliore expositione, structura intellectionis humanae, quam ex parte obiecti consideravimus, consideranda esset etiam ex parte subiecti et indicandus esset in ea locus insertionis inspirationum illuminationumque gratiae.

Post adumbratam nostrae definitionis iusticationem, unam adhuc animadversionem adiungamus. Ostendi potest nos christianos, qui divinitatem aperte confitemur, de more implicite saltem iudicare religiones polytheismo vitiatas, aut generalius loquendo terminum Deo inferiorem colentes, eidem termino aliqua ratione divinitatem tribuere. Nonne enim communiter spontaneeque tenemus religiones illas non tantum deficere eo quod constituant commercium vanum cum subiectis irrealibus, sed insuper maximeque depravari eo quod maiestati Dei iniuriam inferant? Iudicamus nempe eas obsequium soli perfectioni Dei debitum subiectis eo non dignis praebere. Quamobrem non miramur legentes ea quae *Actus apostolorum* referunt de sancto Paulo Athenis commoranti: « Indignabatur ([25]) spiritus eius in ipso videns idololatriae deditam civitatem » (Act., XVII, 16). Iamvero impossibile est obsequium soli perfectioni Dei debitum alicui termino praebere, nisi adiudicando aliquomodo ei illam perfectionem adorabilem. Proinde commune nostrum iudicium de religionibus quae terminum Deo inferiorem habent, supponit earum asseclas aliqua ratione termino illi divinitatem tribuere. Hoc autem ipsum est quod nostra definitio religionis supponit. Nonne igitur id tantum exprimit quod saltem implicite iam tenebamus? Sed mens utique progreditur, cum ab implicita cognitione ad explicitam transit.

([25]) Vulgata habet « incitabatur ».

Joaquín Salaverri, S.J.

VALORACION TEOLOGICA DE LAS ACTAS DEL VATICANO

Toda labor de investigación teológica es muy delicada y requiere un tacto no vulgar en el investigador (1). La sublime alteza del objeto de la Teología (rerum divinarum scientia), su misma índole sobrenatural (sacra doctrina) y el camino excepcional por el que se hace accesible a nuestra inteligencia (scientia fidei), hacen imprescindible, para la razón humana, la luz de la fe, y para el esfuerzo de investigación, aquel triple « sedulo, pie et sobrie », que tan sabiamente nos recomienda el Vaticano (2).

Si este criterio de « sobriedad, piedad y diligencia » es necesario en toda clase de investigación teológica, lo es más, si cabe, en teología positiva. La fijación exacta y perfecta del dato revelado contenido en las fuentes de la divina revelación, y el conocimiento adecuado de su fiel proposición y oportuna explicación por las definiciones del Magisterio de la Iglesia, tienen la importancia de ser la posición de principios en la ciencia teológica, y de ahí que exijan un tacto exquisito y ofrezcan particular dificultad. La índole peculiar de la Escritura, por ser palabra de Dios comunicada por medio de un instrumento racional humano, y el carácter propio de las definiciones conciliares,

---

(1) Certeramente llamó la atención sobre esto A. Spaldák, *Questions de Méthode en Théologie*: RechScRel 7 (1917) 137-160.

(2) *Conc. Vatic.* Ses. III, cap. 4: « Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur »: Denz. 1796.

por ser enseñanzas de una persona moral (el Concilio) garantizadas en su verdad por una mera asistencia divina, entrañan necesariamente un elemento divino y otro humano, que es difícil e imprescindible saber discernir y armonizar para su exacta valoración. Por eso observó Grandmaison que « enseñar el dogma como si no tuviese historia es un error grave de método » (3), y Congar pudo advertir que la gran debilidad de la Escolástica es su carencia del sentido histórico, al situar un texto o un hecho en el proprio y personal contexto del que los mira y no en la verdadera y real perspectiva en que se han hallado efectivamente (4).

La teología positiva alcanzó ya en Petavio una perfección singular, reconocida por su émulo Tomasino (5), y que mereció a los dos el que León XIII recomendara sus obras como « contribución memorable a la defensa y propagación de la verdad revelada » (6). En el prólogo « galeato » de su gran obra, con penetrante precisión y en muy pocas líneas, establece Petavio los tres criterios básicos de su trabajo, que son *a*) la cuidadosa selección de fuentes de verdadero valor, *b*) su investigación atenta, continuada y libre de todo apriorismo, *c*) la fidelidad suma en su empleo, de modo que de las fuentes se reciba y aprenda en toda su pureza la doctrina, y nunca se

---

(3) Cfr. J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, 1934, pag. 84.

(4) Y. de Congar, O.P., *Théologie*, DTC 15, 408.

(5) L. Thomassin, *Dogmatum theologicorum tractatus de Incarnatione Verbi Dei*, 1684, Praef. n. 1-2, a los 40 años de publicada la obra de Petavio escribía: « Primus omnium et longe pulcherrimum opus aggressus est D. Petavius... Tantae molis operi excogitando, adoriundo, perpoliendo unus par erat Petavius, eruditorum non sui tantum aevi, sed plurium retro soeculorum facile princeps... maximum hoc in illo fuerit, quod cuius operis primus auctor exstitit, in eo sit et perfectissimus ».

(6) Leo XIII, *Epist. Encycl.* « *Depuis le jour* » ad Archiepiscopos Episcopos et Clerum Galliae: ASS 32 (1899s) 197: Il faut que les études des aspirant au sacerdoce demeurent fideles aux méthodes traditionnelles des siècles passés. Ce son elles qui ont formé les hommes éminents dont l'Eglise de France est fière à si juste titre, les Pétau, les Thomassin, les Mabillon et tant d'autres... c'est l'étude des belles lettres qui les a rendus capables de composer des ouvrages vraiment dignes de passer à la posterité et qui contribuent encore de nos jours à la défense et à la diffusion de la vérité révélée ».

empleen como mera confirmación de ideas preconcebidas ([7]). Criterios de perenne valor en la materia que nos ocupa.

Con todo, el problema del método en Teología positiva se planteó expresamente a fines del siglo XIX ([8]), debatiéndose intensamente durante la crisis del Modernismo ([9]), y llegando a los maduros resultados, recogidos, entre otros, por Gardeil y Cavallera en sus bien ponderados estudios ([10]). Los trabajos que se sucedieron lograron aquilatar aun más el carácter científico y la distinción que existe entre Teología especulativa, positiva e histórica ([11]). Finalmente, los estudios publicados en torno al dogma de la Asunción, antes y después de su definición dogmática en 1950, no han hecho más que confirmar y conso-

---

([7]) D. Petavius, *De theologicis dogmatibus*, I, 1644, Prologus galeatus: « Prima nobis et praecipua cura fuit in diiudicandis et secernendis auctoribus... ne pro germanis et idoneis, supposititii vel saltem dubii fideiussores obreperent... vigilanter in hoc incubuimus, ut nullos nisi graves probatos asciscremus... Confirmare hoc possumus nos eorum scita et responsa summa fide ac diligentia retulisse. Quae quidem non ad praesentem dumtaxat usum quaesita, sed attenta et continenti lectione diu ante notata et expensa suis locis accommodavimus ».

([8]) C. A. Bernouilli, *Die wissenschaftlische und die kirchliche Methode in der Theologie*, 1897. L. de Grandmaison, *Théologiens scholastiques et théologiens critiques*: Etud 74 (1898) 26-43; véase el Memorial inédito del mismo en J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, p. 83-97. G. von Hertling, *Das Prinzip des Katholicismus und die Wissenschaft*, 1899. G. Frémont, *La religion catholique peut-elle être une science?*, 1899.

([9]) M. Th. Coconnier, *Spéculative ou positive?* RevThom 10 (1902) 629-653. A. Lemonnyer, *Théologie positive et théologie historique*: RvClrFranç 34 (1903) 5-18; *Id.* 36 (1903) 225-242. M. Jacqin, *Question de mots: Histoire des dogmes, Histoire des doctrines, Théologie positive*: RevScPhilTheol 1 (1907) 99-104. L. Saltet, *Les deux méthodes des études théologiques*: BullLittEccl (1909) 382-397. E. Hugon, *De la division de la Théologie en speculative, positive, historique*: RevThom 18 (1910) 652-656.

([10]) A. Gardeil, *Le donné révélé et la Théologie*, 1910. M. Jacquin, *Le Magistère ecclésiastique source et règle de la Théologie*: RevScPhilTheol 6 (1912) 253-278. R. Cavallera, *La théologie historique*: BullLittEccl (1910) 126-134; Id., *La théologie positive*: BullLittEccl (1926) 20-42.

([11]) G Rabeau, *Introduction à l'étude de la Théologie*, 1926. M. Schumpp, *Bedeutung und Behandlung der hl. Schrift in der systematischen Theologie*: TheolGlaub 21 (1929) 179-198. A. Landgraf, *Les preuves scripturaires et patristiques dans l'argumentation théologique*: RevScPhilTheol 20 (1931) 287-292. A. Antweiler, *Ueber die Beziehungen zwischen historischen und systematischen Thelogie*: TheolGlaub 29 (1937) 489-497. Un estudio profundo y erudito de Metodología es el de B. M. Xiberta, *Introductio in sacram Theologiam*, 1949.

lidar las conclusiones obtenidas, en relación sobre todo al llamado « procedimiento regresivo » en las deducciones de teología positiva ([12]).

Enteramente supérfluo sería detenernos en estas cuestiones de método, ya resueltas y de uso corriente en la investigación positiva. Baste referir a los grandes Diccionarios teológicos modernos y a las colecciones de tesis doctorales de las principales Facultades teológicas, en donde se hallan excelentes modelos del género de investigación de que tratamos ([13]).

El estudio de la doctrina de un Concilio no es más que una especie dentro del género de investigación teológica positiva, que se caracteriza por lo peculiar de sus fuentes, que son los textos relativos al Concilio. Los *principios* y criterios generales de su método coinciden con los de uso corriente en investigaciones del mismo género ([14]). Dentro de lo específico de la investigación conciliar, dos principios básicos son los que sobre todo se han de tener en cuenta. *El primerio* es que de un Concilio, sólo los decretos y cánones auténticos, promulgados con la aprobación de Sumo Pontifice, son los que tienen autoridad y valor verdaderamente conciliar. Tan evidente es esto que a nadie se le puede ocurrir ponerlo en duda, y sería ridículo insistir en ello. *Un segundo* principio es, que la interpretación *auténtica* de un texto conciliar compete exclusiva-

---

([12]) I. Filograssi, *Traditio divino-apostolica et Assumptio*: Gregor 30 (1949) 443-489; Id. *Theologia catholica et Assumptio*: Gregor 31 (1950) 323-360. M. Labourdette-- J. Nicolas, *La définition de l'Assomption*: RevThom 50 (1950) 249-267. A. Kolping, *Zur theologischen Erkenntnismethode antässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*: DivThom (Fr) 29 (1951) 81-105. C. Colombo, *La costituzione dogmatica « Munificentissimus Deus » e la Teologia*: ScuolCatt 79 (1950) 72-76; Id. *L'elemento storico nell'insegnamento teologico*: Ibid. 80 (1952) 3-25. Una síntesis luminosa de Metodología en su evolución histórica es la de C. Colombo, *La metodologia è la sistemazione teologica: Problemi e orientamenti di teologia*, 1957, pp. 1-56, con amplia y selecta bibliografía.

([13]) Véanse, por ejemplo, J. Rivière, *Justification*, DTC 8, 2077-2227. B. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, P. I c. 4, *La Constitution « Dei Filius » au Concile du Vatican*, 1950, pag. 131-222. L. Orbán, *Theologia güntheriana et Concilium Vaticanum*: Analecta Gregoriana, vol. 28 et 50, 1949-1950.

([14]) Y. de Congar, *Théologie*, DTC 15, 462-472.

mente al Magisterio *auténtico* de la Iglesia. Dos grados hay de interpretacion auténtica: el uno supremo o infalible, como, por ejemplo, cuando el Concilio de Trento interpretó su misma doctrina sobre la universalidad del pecado original, o cuando el Vaticano declaró el sentido del decreto tridentino sobre la Escritura ([15]); otro grado inferior de interpretación auténtica se da, cuando el Magisterio ordinario de la Iglesia, sin hacer uso de su infalibilidad, explica, determina de algún modo o aplica a casos concretos el sentido de un texto conciliar, como, por ejemplo, lo hicieron Pio XI en la Encíclica « Casti connubii » y Pio XII en la « Humani generis » ([16]).

Supuestos esos dos principios fundamentales, lo que especialmente interesa es el método de investigación teológica de un texto conciliar. Sobre esto no faltan autores que defienden, se han de interpretar las definiciones de un Concilio independientemente de la intención de los Padres al darlas. Afirman que lo que el Concilio no expresó, no lo quiso expresar. Por consiguiente de solo el texto conciliar auténtico, a la luz de las circunstancias históricas que lo motivaron y según el sentido que comúnmente tenían los términos en aquel tiempo, se ha de deducir su verdadero sentido dogmático. Que no sea necesario recurrir a las Actas del Concilio lo infieren del hecho, que las Actas de muchos Concilios o no se publicaron o sólo después de varios siglos llegaron a publicarse.

A opinar así propenden los autores de temperamento preponderantemente especulativo, a quienes naturalmente resulta embarazoso el tener que abrirse paso a través de un conjunto de textos positivos, y prefieren seguir el camino más expedito del análisis intrínseco del texto en sí mismo, hasta llegar a la conclusión de que lo que más exacta y propiamente *significa* el mismo texto, eso es y no otro su verdadero y único sentido.

([15]) *Conc. Trident.* Sess. V, n. 2, 3, 6: DENZ. 789, 790, 792. *Conc. Vatic.* Sess. III cap. 2. DENZ. 1788; cfr. *Conc. Trident.* Sess. IV: DENZ. 786.

([16]) PIO XI, *Encicl.* « *Casti connubii* »: AAS 22 (1930) 574; cfr. *Conc. Trident.* Sess. 24, can. 7: DENZ. 977. PIO XII, *Encicl.* « *Humani generis* »: AAS 42 (1950) 569s. cfr. *Conc. Vatic.* Ses. III c. 1 et 2: DENZ. 1782-1784, 1787.

Este es el criterio que prácticamente siguieron en la interpretación de los textos conciliares la mayor parte de los teólogos escolásticos hasta fines del siglo XIX. Es el criterio que algunos propugnaron además teóricamente , como por ejemplo Palmieri, al defenderse de una objeción que le hacían a base de la historia del Concilio de Trento ([17]). El mismo criterio parece que defendía en el Vaticano el batallador y acérrimo impugnador de la infalibilidad pontificia, Felix Dupanloup, Obispo de Orleans, cuando refiriéndose al primer párrafo del capítulo segundo de la Constitución « Dei Filius » y al canon correspondiente, decía: « Como las explicaciones atenuantes dadas en las *Anotaciones,* no tienen autoridad conciliar, a lo que nosotros debemos atender es al texto mismo y sólo al texto que se propone al voto del Concilio » ([18]). El principio que formula es exacto. La conclusión que deduce podemos decir que es legítima en boca de un Padre del Concilio. Lo que no nos parece aceptable es el criterio que supone, de interpretación personal de un texto conciliar por sí solo; como se infiere de la crítica que a continuación hace y del resultado a que llega, de rechazar enteramente un texto, que la casi totalidad de los Padres habían aceptado ya como definible, y que, salvo ligeros retoques de estilo, resultó ser el definido solemnemente en la Sesión tercera.

El texto a que nos referimos, se halla en el esquema reformado conforme al parecer prevalente en la discusión del primer esquema.

([17]) La objeción está tomada de P. S. Pallavicini, *Concilii Tridentini historia,* lib. 12 c. 10 n. 23-26. D. Palmieri, *Tractatus de paenitentia,* th. 30, iv, 2º. edic. 2, 1896, p. 371: « Qaenam sit sententia decretorum aut canonum Concilii, id... per se colligendum est ex immediata inspectione eorumdem; haec enim sunt, quae Spiritu veritatis regente sunt infallibiliter immunia ab errore, cum cetera plus minus humanam imbecillitatem participent: et haec sola proponuntur fidelibus ut norma fidei, qui non tenentur nec possunt consulere Acta Conciliorum. Quod praesertim valet, si acclesiastica auctoritas subduxerit ab ocluis fidelium ea Acta, edens tantummodo Decreta et Canones; tunc enim credendum est, Ecclesiam censuisse non esse opus Actis, ut sensus Decretorum et Canonum intelligeretur; secus enim periculo erroris obiecisset fideles... Cum ergo praerogativa infallibilitatis non competat sententiis theologorum Episcoporumque prolatis cum inquisitio fiat in Congregationibus praeparatoriis, sed solis Decretis et Canonibus ab Ecclesia propositis ut credantur, quae sunt Decreta et Canones Sessionum; patet ius habere theologos provocandi immediate ad ipsa verba Decretorum et Canonum eorumque contextum, atque ex iis acceptis in sensu propio, obvio eaque aetate communi argumentationem suam instituere, et quid in illis vel immediate vel mediate contineatur colligere ». La misma opinión parece defender hoy F. G. Martínez, *A propósito de la llamada « Fe eclesiástica »* RevEspTeol 11 (1951) 241-243.

([18]) Msi, 51, 354. Sobre ciertas actitudes en el Vaticano, véase H. Jedin, *Breve historia de los Concilios,* 1960, pág. 127-153.

Fue entregado a los Padres el 14 de marzo de 1870, sometiéndolo a las ulteriores deliberaciones del Concilio. Es el siguiente: (Cap. 2.) « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; eo quod invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom 1,20) »... Y el Canon correspondiente: Can. 1. « Si quis negaverit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis lumine ab homine certo cognosci posse; Anathema sit » [19].

El 28 del mismo marzo, después de pasar por seis Congregaciones generales, se dio por terminada su discusión [20], sin que los Padres hubieran opuesto ningún reparo de fondo, como lo prueba el texto finalmente adaptado, que fue el siguiente: Cap. 2. « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom 1,20) »... Y el correspondiente Can. I. « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; Anathema sit » [21]. La coincidencia de ambas redacciones, en cuanto a las ideas es perfecta.

No obstante esto, en carta del 2 de abril al Presidente de la Diputación de fe, Dupanloup, con su criterio personalista, hacía la siguiente crítica: « Del texto del Canon, convinado con el del Capítulo, resulta esto: Que habría obligación de creer como *de fe*, como *revelado*, que aun en el estado de la naturaleza caída, *la razón natural sola*, independientemente de toda revelación (aun la *primitiva*) y sin la ayuda de la gracia, puede *por sus propias fuerzas* llegar a un conocimiento *absolutamente cierto, rigurosamente demostrado de las verdades siguientes*: 1°. La existencia de Dios: *Deum*; 2°. La unidad de Dios: *unum;* 3°. La verdadera naturaleza de Dios: *verum;* 4°. La creación propiamente dicha, es decir *ex nihilo*, del hombre y de todas las cosas: *Creatorem nostrum, rerum omnium principium;* 5°. La relación del hombre y de todas las cosas a Dios como a fin último: *rerum omnium finem;* 6°. La *suficiencia* para establecer con una *certeza* absoluta todas estas verdades, deduciéndolas *del solo y único*

---

[19] Msi 51, 33, 37.
[20] Msi, 51, 177.
[21] Msi, 296-297: Denz. 1785, 1806.

argumento de la existencia de las cosas contingentes: *e rebus creatis... per ea quae facta sunt, certo cognosci posse.* Os digo, Monseñor, que estoy sorprendido, estupefacto, aterrado de una definición *dogmática* semejante y con la sanción del *anathema!!!* ¿En dónde se encuentra *la revelación divina de tal potencia de la razón natural,* para llegar enteramente sola, por *sus propias y solas fuerzas,* a la *certeza,* es decir a la demostración *evidente,* de todas estas verdades, y en especial del misterio, insondable para la razón humana, de la creación propiamente dicha, de la *creación* ex nihilo? ¿Qué necesidad hay que avancemos tanto y hagamos este nuevo dogma sobre la potencia de la razón natural, definiendo *como de fe,* que ella puede llegar hasta donde jamás ha llegado históricamente y de hecho? » ([22]). Los subrayados interrogaciones y admiraciones son del mismo Dupanloup.

A pesar de esa crítica tan despiadada y emotiva, la Diputación de fe entregó el 6 de abril la redacción definitiva del texto en la forma últimamente citada, que fue la que exactamente definió el Concilio el 24 del mismo abril en su Sesión tercera ([23]). En la crítica de Dupanloup se echa de menos ante todo aquel indispensable « *sobrie* », que el Vaticano recomienda a todo investigador en teología. Al contrario aparecen en ella bien manifiestas las exageraciones y aberraciones a que conduce el criterio de situar un texto en el proprio y personal contexto del que lo examina y no en la verdadera y real perspectiva que objetivamente le corresponde.

Otro era el criterio con el que los Padres del Vaticano querían que se interpretasen sus definiciones, como se deduce del procedimiento seguido en la redacción, presentación y explicación en el Concilio de sus Constituciones dogmáticas. Este criterio lo expresó claramente Filippi, Obispo de Aquila, cuando refiriéndose al mismo texto conciliar dijo: « Nadie me objete, que las Anotaciones añadidas nada o casi nada significan, dado que a la Constitución sinodal pertenecen únicamente los decretos y los cánones... Concedo que la Anotación, a que me refiero, no ha de aparecer en la Constitución sinodal: con todo no puede negarse que ella pertenecerá siempre a la historia del Concilio Vaticano; y en los tiempos venideros... podrá servir a algunos, del mismo modo que la historia de Pallavicino sirve para aclarar las cuestiones que ocurren sobre la interpretación de los Cánones del Concilio de Trento. Siendo cierto que los decretos y cánones de un Concilio se entienden siempre en el sentido que los

([22]) Msi 51, 354-355.
([23]) Msi 51, 296-297; Denz. 1785, 1806.

Padres se propusieron al redactarlos: y cual sea ese sentido lo declara la Anotación esa, que como documento se incorporará tal vez a la historia del Concilio Vaticano » ([24]).

Aquí tenemos con bastante claridad expresado el otro criterio, según el cual en la investigación de la doctrina de un Concilio, no sólo se ha de atender a lo principal, que es sin duda el texto conciliar auténtico, sino también a los demás elementos de sus Actas y de su historia; porque mediante ellos se puede llegar a conocer con plena certeza, no sólo lo que materialmente puede significar el texto en sí mismo, sino también lo que de hecho y formalmente han pretendido expresar por él los Padres del Concilio. Este es el único procedimiento legítimo según los modernos postulados de la ciencia teológica, porque sólo él es el que seguramente nos lleva al conocimiento exacto de la intención del Concilio como tal y del sentido formal y único verdadero de su doctrina. Por eso advierte con razón Orbán « que el genuino sentido de los dogmas no se obtiene sino mediante la consideración histórico-dogmática de las discusiones sinodales » ([25]). Y antes había observado de Guibert « que cuando se investiga *teológicamente* el sentido más íntimo y profundo de la verdad definida, se ha de acudir a las Actas, en orden a averiguar por ellas, no la intención meramente subjetiva de los miembros del Concilio, sino la intención del Concilio como tal, manifestada en el modo de plantear las cuestiones, en las enmiendas admitidas o rechazadas, en las explicaciones complementarias de los Relatores, » etc. El mismo criterio de investigación es el que propone como únicamente valedero Tanquerey ([26]).

Supuesta la necesidad o conveniencia del recurso a las Actas sinodales, es imprescindible discernir previamente el diverso valor de los documentos, que en ellas se contienen, y su mayor o menor conducencia al fn de averiguar la mente verdadera del Concilio en cuanto tal. En las Actas del Vaticano cabe distinguir dos grupos principales de documentos: al primero pertenecen los *presinodales*, el segundo lo

---

([24]) Msi 51, 132-133: « Decreta et Canones Concilii intelliguntur sempre in sensu a Patribus in illis redigendis intento: quis autem sit sensus, a notula illa, quae tanquam documentum in Concilii Vaticani historia forsan inseretur, declaratur ».

([25]) L. Orbán, *Theologia güntheriana et Concilium Vaticanum*, 2 (1949) p. 194.

([26]) J. de Guibert, *De Christi Ecclesia* (1928) n. 362. Este criterio brevemente expresado por de Guibert es el que prácticamente siguen todos los autores modernos en la investigación de las doctrinas de los Concilios. R. Tanquerey, *Synopsis Theol. Dogm. Fundamentalis*, n. 967.

forman los del mismo Concilio. En cada uno de estos dos grupos no todos los documentos tienen el mismo valor, para conducirnos al conocimiento de la verdadera mente del Concilio, sino que, dentro de su relación a ese fin, se pueden distinguir diversos grados.

PARTE I - Documentos presinodales.

Ante todo los documentos de las Actas presinodales no tienen en general más autoridad que la que corresponde a los organismos encargados por el Papa de prepararlos. El principal y al que estaban subordinados los demás, era la llamada *Congregación directriz*, formada por siete u ocho Cardenales, con un Arzobispo por Secretario, y asesorada por ocho o diez Consultores eminentes en las ciencias eclesiásticas, nombrados todos por el Papa ([27]). Para redactar los esquemas de los decretos doctrinales, la Congregación directriz creó una Comisión dogmática, presidida por el Cardenal Bilio y formada por diez y siete insignes teólogos, escogidos entre todos los del mundo católico y designados también con aprobación del Sumo Pontífice ([28]).

La selección cuidadosa de todos los Consultores se hizo en la forma siguiente. El Cardenal Prefecto de la sagrada Congregación del Concilio recibió orden de Su Santidad de escribir dos cartas importantes: una a los Nuncios Apostólicos y la otra a varios Obispos de diversas naciones. Con fecha 17 de noviembre de 1865 se decía a los Nuncios: « Antes de celebrar el Concilio, uno de los preparativos será reunir varias consultas de teólogos y canonistas romanos y llamar hombres del extranjero, que a una conducta ejemplar junten la seguridad de sanos principios y una ciencia no común, sino a ser posible extraordinaria, profunda y eminente en las facultades filosóficas, teológicas y canónicas, para que en unión con los romanos se dediquen al examen de las materias que se han de proponer después al juicio de los Padres del Concilio. Para ello ruego a Va. Sria. Ilma. me indique los nombres al menos de dos teólogos o canonistas del clero secular o regular, de los más sobresalientes y renombrados de esa nación... sin manifestar por ahora a nadie la finalidad de esta investigación ». La otra carta, fechada en enero de 1866, muy semejante en el contenido a la anterior, decía a los Obispos: « Romam advocandi viri ecclesiastici e clero saeculari vel re-

([27]) Msi 49, 97-98, 465-467, 477 en nota, 484: Fu costituito questo Consesso, composto di sette porporati, col titolo di « Congregazione speciale direttrice per gli affari del futuro Concilio ecumenico ».

([28]) Msi 49, 237-240, 467-469, 479, 484-486, 619.

gulari, qui ingenio, moribus et scientia, theologica praesertim et canonica, tanti valeant, ut caeteros antecellant, magnumque, si fieri poterit, sibi nomen in scientiis comparaverint, ut eorum opera adhibeatur in consultationibus cum romanis theologis... » ([29]).

Según esto los hombres encargados de preparar los esquemas para el futuro Concilio fueron excepcionalmente escogidos y su designación fue aprobada por el mismo Papa. Además en su actuación procedieron bajo la vigilancia del magisterio, puesto que el Santo Padre era informado periódicamente de la marcha de los trabajos en las comisiones ([30]). Por consiguiente, a la autoridad que correspondía a su reconocida competencia, se añadía la derivada de su especial relación al magisterio auténtico.

Votos de los Consultores.

El primer trabajo de esos hombres eminentes fue el de redactar lo que llamaron *Votos*. Para ello, conscientes de la gravísima responsabilidad que entrañaba su delicada misión, de preparar los decretos que había de definir infaliblemente el Concilio, convinieron en adoptar como orientadoras de sus estudios las enseñanzas del Magisterio en general y en particular el Sílabo de Pio IX con la Encíclica « Quanta cura ». El Presidente repartió entre ellos los diez párrafos del Sílabo, encargándoles dos cosas principales: la primera, que formulasen los errores entonces dominantes y más perniciosos, expresándolos con exactitud y a ser posible con las mismas palabras de sus autores, o al menos indicando las fuentes de donde los habían tomado; la segunda, que señalasen particularmente aquellos que mereciesen la *calificación de heréticos*, y determinasen en lo posible las *censuras inferiores* correspondientes a los restantes ([31]). Así se obtenía la clase de documentos presinodales, llamamos *Votos*, destinados a ser discutidos por la Comisión dogmática y para servir de base en la redacción de los esquemas de decretos.

Cada *Voto* tiene el valor que corresponde a la competencia cualificada de su autor. Para nuestro intento sirven sobre todo para conocer el *punto de partida* y el aspecto particular bajo el cual se hizo el planteamiento de las cuestiones, que se propusieron a decisión del Concilio. Esos Votos no alcanzan la autoridad doctrinal que pudiera tener la Congregación directriz o su Comisión dogmática, pero para el investi-

---

([29]) Véanse ambas cartas en Msi 49, 179-180.
([30]) Cf. Msi 49, 594.
([31]) Msi 49, 485, 621-622, 654.

gador son de indudable utilidad en ordine a orientar desde un principio y encauzar por el verdadero camino sus tareas, evitano divagaciones inútiles y posibles desenfoques. De lamentar es que estén todavia por publicar muchos de esos Votos de los trabajos de preparación del Concilio. Por el amplísimo del teólogo Consultor J. Schwetz, sobre los errores de la teología güntheriana, publicado y comentado recientemente por L. Orbán ([32]), se puede deducir la utilidad que de ellos podría reportar el investigador, que aspira a captar hasta en sus más finos perfiles el verdadero sentido de las definiciones del Concilio Vaticano. La discusión detallada de esos Votos en las sucesivas Sesiones de la Comisión dogmática es una ayuda eficaz para precisar más y matizar mejor el verdadero contenido de las cuestiones propuestas.

Esquema de decreto.

La Comisión dogmática presinodal designó una Delegación de cuatro de sus teólogos, los Padres Franzelin y Schrader y los Profesores Petacci y Santori, encargada de hacer la primera redacción de los capítulos y cánones del decreto, a base de los Votos, después de su discusión y teniendo en cuenta los resultados de ésta ([33]). Uno de los cuatro esbozaba el proyecto, del que daba copia a los otros tres, y después de estudiado, lo discutían los cuatro detalladamente, invitando al final de sus deliberaciones a los autores de los Votos, que habían servido de base, haciéndoles participar en la discusión. Así quedaba decidida la forma del proyecto, que impreso era entregado al Cardenal Presidente de la Comisión dogmática ([34]). Esta, después de estudiar el trabajo de los cuatro, en sucesivas reuniones plenarias lo examinaba y discutía detalladamente. El Cardenal Presidente con los cuatro delegados tenían cuidado de ir corrigiendo o completando el texto, de acuerdo con los resultados prevalentes en las discusiones. Una vez discutido y corregido integramente, se leía el texto resultante ante la Comisión dogmática y en la forma en que la mayoría lo aceptaba, se imprimía y repartía como esquema de la Comisión dogmática presinodal ([35]). Impresas además unas Anotaciones explicativas de los pasajes más difíciles del esquema, se entregaba a los Cardena-

([32]) L. Orbán, *Theologia güntheriana et Concilium Vaticanum*, 2 vol. 1949-1950).
([33]) Msi 49, 625-626.
([34]) Msi 49, 628-629.
([35]) Msi 49, 629-634, 637-638, 641.

les de la Congregación directriz, la cual, después de examinarlo e introducir las enmiendas que ocurrieren, lo presentaba al Papa, que con su *Visto Bueno* llenaba el último requisito necesario para que el esquema fuera presentado oficialmente a las deliberaciones del Concilio ([36]).

¿Tienen alguna autoridad doctrinal esos esquemas presinodales?

Su valor científico intrínseco no se puede negar que es grande; cual corresponde a la indudable competencia de sus autores, al cuidado y esmero empleados en su redacción y a la prueba del fuego de las discusiones de hombres tan eminentes, que con la mayor diligencia se consagraban a la tarea de lograr la mayor exactitud y precisión posibles en las fórmulas dogmáticas. Los diez y siete teólogos de la Comisión, que a una con su Presidente se habían dedicado con tanto empeño a componerlos, los juzgaban dignos de ser definidos infaliblemente por el magisterio de la Iglesia. Los Cardenales de la Congregación directriz, con sus ilustres consultores, juzgaban que, « tratándose de materias preparadas con tanta ponderación en las Comisiones especiales establecidas por Su Santidad bajo la dependencia de la Congregación directriz, no era probable que ocurrieran en la discusión conciliar divergencias notables, sino raras veces » ([37]); y por eso aprobaron de buen grado los esquemas para que el Papa los propusiera como base de las discusiones del Concilio. El Santo Padre, finalmente, ejerciendo el derecho supremo e inalienable, que como a Cabeza visible de la Iglesia le compete, de proponer al Concilio las materias que se han de tratar ([38]), mandó que sobre esos esquemas versaran las deliberaciones de los Padres.

([36]) Msi 49, 572-574, 609, 610, 612, 613, 731.

([37]) Msi 49, 531. Este valor científico intrínseco lo reconoció un Padre insigne del Concilio, Conrado Martin, obispo de Paderbon, en el Comentario a los decretos del Vaticano, publicando a los tres años de suspendido el Concilio: *Die Arbeiten des Vatikanischen Concils* (1873) p. 47.

([38]) Esto exige la naturaleza misma del Episcopado instituido por Cristo, que no es un cuerpo acéfalo, como suponían los Conciliaristas, sino un Colegio de miembros unidos y subordinados al sucesor de San Pedro, por razón de su Primado no sólo de honor sino de verdadera y plena jurisdición sobre todos los demás Obispos: cf. J. Salaverri, De Ecclesia Christi (1958) n. 460-485, 573-582, 596-597. Con razón pues la Congregazión directriz insistió repetidas veces en que el derecho de proponer « autoritativa, directa y formalmente » era exclusivo del Papa, y que, para salvar la libertad de discusión, a los demás Obispos competía o convenía se les concediera la facultad de propuesta solamente « indirecta y material », o sea que sus propuestas las habían de dirigir a Su Santidad o a los lugartenientes del Papa, para

Según esto ¿tienen los esquemas alguna aprobación auténtica?

Los Cardenales de la Congregación directriz inculcaron con insistencia la necesidad de salvar la libre discusión en el Concilio, y advirtieron que los esquemas no eran más que propuestas de materias, no definidas, sino para ser discutidas libremente por los Padres conciliares (39). Con todo el Papa veía dificultad en que los esquemas fuesen encabezados con el nombre del Sumo Pontífice en esta forma: « Pius Episcopus servus servorum Dei ad perpetuam rei memoriam sacro approbante Concilio ... » (40). Creía que así podía comprometerse su suprema autoridad, pues no parecía bien que se viese a los Obispos rechazar aquellas fórmulas, que aunque no aprobadas definitivamente por la sede Apostólica, no obstante se presentaban en algún modo apoyadas por ella, encabezándolas así con su nombre. Observaron los Cardenales, que no creían se siguiera menoscabo alguno de la autoridad papal, una vez que constaba que aquellos esquemas eran tan sólo trabajos de las Comisiones que Su Santidad mandaba se propusieran al examen del Concilio con plena libertad de discusión (41).

Para disipar toda duda se pensó en poner un preámbulo a los esquemas, haciendo constar que no eran materias ya decididas, sino simples proyectos formulados por las Comisiones, sobre los que el Santo Padre quería que se discutiese libremente (42). Pero se decidió proponerlos simplemente con el sigiente encabezamiento: « Schema Constitutionis ... Patrum examini propositum » (43). La explicación de su significado se dejó para las Letras Apostólicas « Multiplices inter », con las que el Papa prescribió el reglamento que se había de observar en el Concilio. La explicación es clara, dice: « Cum viros theologos et ecclesiastici iuris consultos ex variis catholici orbis regionibus in hanc almam Urbem Nostram evocandos curaverimus, ut ... rebus apparandis darent operam ...; hinc volumus et mandamus, ut schemata decretorum et canonum ab iisdem viris expressa

---

que ellos, si lo creían y en la medida en que lo creyeran conveniente las propusieran « directa y formalmente » al Concilio. Ambas cosas las sancionó el Santo Padre en las *Letras Apostólicas « Multiplices inter »*, con las que estableció auténticamente el método o procedimiento que se había de seguir en el Concilio: Msi 49, 512-516, 534, 535, 550, 553, 1273. Cf. J. Salaverri, *El Concilio Ecuménico*: Sal Terrae 47 (1959) 887-904.

(39) Msi 49, 512-515, 531.

(40) Msi 50, 59.

(41) Msi 49, 553-555.

(42) Msi 49, 565.

(43) Msi 49, 614, 616.

et redacta, quae Nos nulla Nostra approbatione munita, integra integre Patrum cognitioni reservavimus, iisdem Patribus in Congregationem generalem collectis ad examen et iudicium subiiciantur » (44).

Diciendo el Papa que los esquemas « nulla Nostra approbatione [sunt] munita »; luego carecen de las dos clases de aprobación, *in forma communi* o *in forma specifica*, con que se da autenticidad a los decretos de la Santa Sede (45). ¿Síguese de ahí la carencia de toda aprobación posible, y por consiguiente el derecho de los Padres del Concilio para rechazar el esquema totalmente y en todas sus partes? Esta cuestión es delicada y su solución depende de que podamos determinar dos cosas: la primera es el campo a que se extiene y lo que efectivamente exige el derecho de presentación proprio y exclusivo del Sumo Pontifice, la segunda es la amplitud de la facultad de proponer que compete o se concede a los Padres del Concilio. Desde luego que si estos pudieran libremente rechazar en su totalidad y en cada una de sus partes cualquier esquema propuesto por el Papa, para sustituirlo por otro concebido por ellos, entonces parece que al Papa no se le reconocería un verdadero *derecho pontificio y exclusivo* de propuesta (46).

Que la facultad de rechazar, ejercida por los Obispos, no era ilimitada, se deduce del origen mismo de los esquemas. Como hemos visto, los esquemas habían sido redactados tomando por base y guía las enseñanzas auténticas del magisterio de la Iglesia (47). Muchas de esas enseñanzas se hallaban además formalmente incluídas en los esquemas redactados, pues según la norma seguida por la Comisión redactora, en los casos en que ocurrieran errores ya condenados por el magisterio, « ipsorum Pontificum vel Conciliorum sententia in capitibus doctrinarum instauretur » (48). La presentación del Papa al Concilio no significa la suspensión o disminución de la autoridad magisterial acerca de esas doctrinas, sino la propuesta a examen y juicio en orden a resolver, si han de ser o no definidas por el Concilio; y por consiguiente no se puede decir que los Padres fuesen enteramente libres para rechazar todas y cada una de las afirmaciones de los esquemas.

Sobre la facultad de proponer que compete o se concede a los Padres conciliares, se habla en las deliberaciones de que pueden presentar modificaciones y enmiendas (49). Hefele, en su voto sobre esta

(44) Msi 49, 1276.
(45) Cf. J. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, n. 665.
(46) Véase lo dicho en la nota 38.
(47) Msi 49, 103, 104, 485.
(48) Msi 49, 655.
(49) Msi 49, 512-516, 550, 551.

materia, defiende la conveniencia de que también los Obispos « quodam iure proponendi gaudeant... Episcoporum animi novo caritatis vinculo ligabuntur, si et ipsis ius quoddam proponendi concedatur: *Quoddam* dico, nam *limitatum* sit oportet », y explicando su pensamiento, pone, como ejemplo, el caso de que advirtieran que en el esquema faltase alguna cosa que convenga añadir ([50]). Según esto, si su facultad es limitada y se restringe a completar, modificar o emendar el esquema propuesto por el Papa, no parece que pueda extenderse a rechazarlo totalmente para sustituirlo por otro enteramente distinto.

Esta conclusión creemos que la confirma un episodio de la discusión dentro del mismo Concilio. Tomás Connolly, Arzobispo de Halifax (Canadá), en la Congregación general cuarta, había rebasado las limitaciones y restricciones, con que se suponía competir a los Obispos el derecho de propuesta, cuando refiriéndose al esquema *de doctrina catholica* decía: « Schema... non mihi, sicut et aliis, qui iam loquuti sunt, satisfacit, neque in materia neque in forma... Illud opinor praecipue... quia nec huic tempori, nec Ecclesiae bono nec statui praesenti humanae societatis conveniat ». Y al fin concluía: « ut mihi sole clarius videtur, schema, quod nunc proponitur, ab ipso limine nec resarciendum... nec emendandum tantummodo, sed potius cum honore, si ita decernatis, non solummodo omittendum, sed sepeliendum est ». ([51]) En contra de tan audaces manifestaciones se levantó el Obispo de Paderborn, Conrado Martin, y dijo: « Quominus totum schema reiiciendum esse censeam, prae omnibus me impedit ea quae Summi Pontificis iudicio debetur reverentia. Licet enim Beatissimus Pater hoc schema nondum sua suprema auctoritate sanxerit, tamen dignum iudicavit quod nobis proponeretur. Fecit nobis et dedit nobis facultatem hoc schema examinandi, emendandi, moderandi, sed istud reiiciendi non dedit facultatem » ([52]).

La interpretación del de Paderborn pareció a algunos que no salvaba la libertad necesaria para la discusión. Por eso tomó la palabra Luis Haynald, Arzopispo de Colocza en Hungaría, con este preciso fin: « ut pateat quid nobis hic licitum, quid minus sit... quid proinde obligationis nostrae conciliaris, quid iuris nostri sit », ([53]) y aunque en su ideología era muy afín a Connolly, pues figura, como él, en el

([50]) Msi 49, 534-535.
([51]) Msi 50, 134-135.
([52]) Msi 50, 198.
([53]) Msi 50, 272.

grupo de los que eran contrarios a la definición de la infalibilidad pontificia ([54]), sin embargo en esta ocasión propuso una interpretación muy mitigada de las afirmaciones del de Halifax, diciendo: « De schemate sepeliendo sermo fuit. Non de veritatibus illis divinis, quas schema hoc continet haec dicta fuerunt, sed de modo, de methodo, de via procedendi in schemate, de mensura, ut ita dicam, de dimensione eorum quae ibi dici oportebat, de modo loquendi. Sermo fuit de corpore schematis... humanae enim fragilitatis, humanae mortalitatis quaepiam illi inesse possunt, quae mereantur separari. Non sepeliri ut intereat, sed ut nobilissima illa elementa etiam corporalia, quae in ipso sunt, resurgant. De corpore hoc sermo fuit, quod corpus etiamsi sepultum fuerit, vivit anima... Schema iudicio nostro et examini subiectum est propterea ut iudicemus de modo, de stylo, de methodo procedendi; iudicemus de corpore illo, quo vestire veritates aeternas velit sacrum hoc Vaticanum Concilium » ([55]).

Según esto, de la propuesta pontificia ha de quedar a salvo por lo menos lo esencial del contenido y la doctrina. En todo lo demás estaban facultados los Padres para proponer toda clase de enmiendas, modificaciones y adiciones, pudiendo llegar hasta a la presentación de un esquema nuevo sobre las mismas doctrinas. Esto mismo parece que se desprende claramente de la pregunta hecha por el Cardenal Presidente a los veinticuatro Padres de la Diputación de fe, elegidos por el Concilio para adaptar los esquemas en conformidad con los resultados de la discusión conciliar ([56]). Después de todo lo que habían dicho los Obispos que en cuatro Congregaciones generales (IV[a]-VII[a]) habían perorado sobre el esquema *de doctrina catholica* ([57]), en la primera reunión de la Diputación de fe su Presidente el Cardenal Bilio, que había sido el Presidente de la Comisión dogmática presi-

---

([54]) Msi 52, 1245, 1320, 1324, 1327. Posteriormente y respondiendo a la demanda que les dirigió la Santa Sede, se sometieron ambos y enviaron a Roma sus cartas de adhesión al Papa y de sincera aceptación de todo lo definido en el Concilio. Véanse esas cartas de Connolly y Haynald en Msi 53, 962-963, 967-975.

([55]) Msi 50, 272-273.

([56]) La Congregación directriz propuso al Papa crear dentro del Concilio cuatro *Diputaciones* permanentes o estables, la dogmática, la disciplinar, la de cuestiones *orientales* y la de Religiosos, cada una de las cuales habla de constar, como en el Concilio Lateranense V, de un Cardenal Presidente designado por Su Santidad, y de veinticuatro Padres conciliares, elegidos ocho por el Papa y los diez y seis restantes por el mismo Concilio. Esta propuesta fue aprobada por el Santo Padre, con sola la variante de que todos los veinticuatro miembros de cada Diputación fueran elegidos por el Concilio: Msi 49, 536-542, 552, 556, 569, 610.

([57]) Msi 50, 122-212.

nodal, redactora del esquema, formuló simplemente la pregunta siguiente: « Utrum, secundum ea quae in Generali Congregatione hucusque dicta et audita sunt, schema decreti de doctrina catholica prorsus novum conficiendum, an vero praesens, quod ad substantiam attinet, retinendum est ».

La pregunta estaba hecha en tal forma, que ofrecía a los Padres la oportunidad de manifestar si se creían autorizados para proceder a la redacción de un esquema enteramente nuevo. Sin embargo los componentes de la Diputación de fe unánimemente respondieron: « Schema quoad substantiam esse retinendum », por dos razones principales: la primera porque « in eo doctrina catholica vere et genuine sit exposita... ita ut melius sine magno temporis dispendio vix comflari possit », y la segunda, de particular interés para nuestro intento, es « quia id iam Sanctissimo Patri debita reverentia postulat, cuius iussu exaratum sit a viris ab ipso saltem mediate ad id munus designatis » ([58]).

Luego juzgaron que debía mantenerse el esquema « quoad substantiam », y esto, no sólo por su valor intrínseco, que creían muy difícil de superar, sino también porque así lo reclamaba la reverencia debida al Papa. Y la razón de esta reverencia radicaba en el mandato de Su Santidad, en virtud del cual había sido compuesto el esquema, y en la designación al menos mediata hecha por el Santo Padre de las personas encargadas de redactarlo. En esta razón hallamos el pensamiento expuesto por el Obispo de Paderborn, miembro de la Diputación de fe, en contra del Arzobispo Connolly ([59]), advertimos también el cuidado con que los Padres evitan el que se crea que atribuyen a los esquemas alguna aprobación formal y directa del Sumo Pontifice, notamos finalmente el empeño que muestran en recalcar la relación mediata, indirecta y virtual al Papa, que no podemos negarles, supuesto que su redacción la hizo una Congregación positivamente autorizada para ello por el Santo Padre.

Según esto, el esquema de la *Congregación presinodal* tiene un valor intrínseco grande, que los mismos Padres de la Diputación de fe juzgaron difícil de superar, además en algunas de sus partes posee la autoridad formal que corresponde a los documentos del magisterio auténtico de que están tomadas, finalmente debe reconocérsele, en conjunto, una autenticidad indirecta y mediata, que dimana 1° de la Congregación autorizada por el Papa para su redacción, 2° de la vigilancia del Santo Padre durante su elaboración, 3° del visto bueno

([58]) Msi 53, 160.
([59]) Véase el texto correspondiente a la nota 52.

para ser propuesto oficialmente al Concilio, otorgado por Su Santidad en ejercicio del derecho exclusivo e inalienable de propuesta que al Supremo Jerarca de la Iglesia le compete (60). Por consiguiente, aunque autenticidad pontificia formal y directa ninguna tiene, pero es indudable que para orientar y dirigir al investigador hacia la meta de esplorar y conocer bien la verdadera mente del Concilio en sus definiciones posee un valor indiscutible.

Este valor parece reconocerlo implícitamente el Papa, por el tenor de las *Letras apostólicas* « *Multiplices inter* », por las que estableció el orden que se había de observar en las deliberaciones del Concilio (61). Este importante documento pontificio fue elaborado por la Congregación directriz en sus reuniones presinodales (62). De base sirvió el voto encargado al gran historiador Carlos José de Hefele (63), analizado, discutido y aprovechado ampliamente, para la redacción de las mencionadas Letras pontificias (64).

El juicio de valor sobre los esquemas preparados lo da a entender Pío IX al recordar expresamente, que con unos 18 meses de antelación reunió en Roma un buen número de insignes teólogos y canonistas, traídos de todo el mundo, para que juntamente con los ya existentes en la Ciudad eterna, elaborasen los esquemas. De este modo pretendía allanar el camino a los trabajos del futuro Concilio (65).

Los esquemas, preparados por personas tan competentes y con tan madura y ponderada deliberación, eran tenidos por tan acabados y perfectos, que se aconsejó al Santo Padre y él dispuso que se imprimieran, para ser entregados directamente, no a las comisiones o diputaciones de técnicos que eligiera el Concilio, sino a los mismos

---

(60) Msi 49, 512-513, 534-535, 553-554.

(61) *Ordo generalis in Concilio Vaticano observandus*, 27 novembris 1869: Msi 49, 1271-1278 = 50, 215-222.

(62) Msi 49, 517-519.

(63) Msi 49, 531-548.

(64) Msi 49, 548-556, 561-565, 568-573.

(65) Msi 49, 1276 = 50, 220: las palabras « atque ita expeditior via in rerum tractatione Patribus (Concilii) patere possit », como aparece por las deliberaciones de la Congregación directriz, hacen alusión a lo ocurrido en el Concilio de Trento, en la preparación por los llamados « Teólogos menores » de los decretos conciliares: Msi 49, 542-543. En Trento los teólogos preparaban y discutían las materias en reuniones extraconciliares, a las que podían asistir, y de hecho asistían frecuentemente como oyentes, los Padres del Concilio. Esas reuniones se alargaban en disertaciones teológicas prolijas. Véanse, por ejemplo, en *Concilium Tridentinum*, edit. Societas Goerresiana, 5, 862-869, 839, 896-997, la relación de los trabajos de esos « teólogos menores », para preparar los Cánones de los Sacramentos en general, del Bautismo y de la Confirmación, definidos en la Sesión VII: Denz. 844-873.

Padres del Concilio, aunque con una prudencial antelación, de modo que pudieran estudiarlos diligentemente antes de la Congregación General , en la que como jueces habían de pronunciar su dictamen sobre ellos (66).

Por la misma razón se creía que la discusión conciliar no ofrecería mayor dificultad, y por eso en las *Letras apostólicas* « *Multiplices inter* » no se establecían normas peculiares y concretas, que regulasen el procedimiento de discusión en las Congregaciones conciliares (67). Más aún, se pensaba que las dificultades que ocurrieran se podrían resolver fácilmente en la misma Congregación General del Concilio en que se propusieran, y en caso de presentarse alguna discrepancia notable, se creía poderla resolver prontamente, recurriendo o a la comisión redactora del esquema o a la Diputación de técnicos que eligiera el Concilio; pero se advirtió expresamente, que « discrepancias notables probablemente no ocurrirían sino raras veces, tratándose de materias preparadas ya con tanta ponderación » (68).

Este mismo modo de pensar y el juicio de valor de los esquemas que supone, se hallan implícitos en el documento « Multiplices inter », cuando dice: « Si al esquema presentado no se ofreciere en la Congregación general del Concilio dificultad alguna o sólo dificultades tan leves que en la misma reunión se resolviesen fácilmente, entonces, arregladas las discrepancias, procédase sin demora a la votación, para dejar ya establecido el correspondiente decreto. Pero si las dificultades no se pudieran resolver así, a la inmediata,... entonces se someterán el esquema y las dificultades ocurrentes al examen de la Diputación conciliar y de lo tratado en ella imprímase una relación y distribúyase a los miembros del Concilio, a fin de que, si no ocurriere algún otro obstáculo, el esquema reformado por esa Diputación se someta a sufragio y sea aprobado en la Congregación general próxima » (69). Esta manera de hablar parece suponer inequívocamente, que los esquemas son juzgados por dignos de que el Concilio los sancione con su auto-

(66) Msi 49, 531, 551-552, 1276.

(67) A los pocos días de comenzar las deliberaciones conciliares propiamente dichas en las llamadas « Congregaciones generales » del Concilio, se sintió la necesidad de reglamentar las discusiones, para que no se hiciesen interminables. Así lo solicitaron por escrito varios Padres del Concilio: Msi 51, 4-9, 636-638. Para subsanar ea deficiencia. Pio IX dio el *Decreto* « *Apostolicis litteris* » del 20 de febrero de 1870, promulgado y puesto en práctica el 22 del mismo mes, a fin de que « ordo servandus in Congregationibus generalibus, praescriptus in *Litteris apostolicis* « *Multiplices inter* », accuratius determinetur: Msi 50, 854-855; 51, 9-15.

(68) Msi 49, 531.

(69) Msi 49, 1276-1277 = 50, 220-221.

ridad suprema, después de los retoques que ocurriren, los cuales se cree que han de ser de poca monta o fácil y prontamente allanables.

Con todo, aunque el mismo Papa tuviera en su mente ese juicio del valor de los esquemas, sin embargo no era un *juicio doctrinal auténtico* en el sentido proprio de esta expresión, dado que el Santo Padre taxativa y explícitamente dispuso, que no se presentaran como suyos (70), y además porque hizo saber, que al presentarlos, su intención no era de obligar en modo alguno a su aceptación, cuando declaró: « schemata decretorum et canonum ab iisdem viris expressa et redacta, quae Nos nulla Nostra approbatione munita, integra integre Patrum cognitioni reservavimus, iisdem Patribus in Congregationem generalem collectis ad examen et iudicium subiiciantur » (71). Pero aun desprovistos de toda autenticidad doctrinal pontificia, para la investigación científica del teólogo son de un valor inapreciable, porque en esos esquemas se exponen con precisión los problemas doctrinales planteados al Concilio, porque esbozan detallada y científicamente una solucion definitoria posible, y porque fueron la base efectiva y la cantera de la que principalmente se tomaron los elementos esenciales, integrados en las Constituciones definidas.

Si las previsiones optimistas de los redactores de los esquemas hubieran salido verdaderas, con lo expuesto hasta aquí podríamos dar por terminado, en lo sustancial, el desarrollo de nuestro tema. Mas la realidad fue muy distinta. Los esquemas preparados con tanto trabajo y diligencia por las Comisiones presinodales, durante más de diez y siete meses, no hallaron la aceptación del Concilio que se esperaba. Restringiéndonos a los dos esquemas de la Comisión dogmática presinodal, el primero que se presentó a discusión fue el « *De doctrina catholica contra errores ex rationalismo derivatos* » (72). Se le dedicaron seis Congregaciones generales sucesivas, en las que hablaron abundantemente nada menos que 35 oradores (73). Coincidiendo con los comienzos de la discusión, se presentaron cuatro postulados en los que 86 Padres conciliares pedían que se imprimiesen también los discursos que se pronunciaban (74). Este extremo no lo habían previsto

(70) Pio IX escrupulosamente insistió en que no se pusiese su nombre al comienzo de los decretos, con el fin de que constase que no los hacía en modo alguno suyos: Msi 49, 553-555, 565, 614, 616.

(71) Msi 49, 1276 = 50, 220.

(72) Msi 50, 59-119.

(73) Msi 50, 119-318.

(74) Msi 50, 52-58. Se les contestó: « tutti i discorsi degli oratori verranno per intiero alle rispettive deputazioni conciliari, onde ne abbiano presenti fin anche le parole nell'esame che dovranno instituire sui differenti argomenti da esse proposti »: Msi 50, 58.

los que prepararon las *Letras apostólicas* « *Multiplices inter* », aunque sí habían procurado que no faltasen los estenógrafos o taquígrafos necesarios para facilitar a los Secretarios del Concilio la redacción de las Actas de cada Congregación general (75).

En vista del sesgo que tomaba la discusión y de las exigencias de los Padres conciliares, el Cardenal Bilio, Presidente de la Diputación dogmática, compuesta de 24 Padres conciliares elegidos por el mismo Concilio, en la primera reunión de estos, la primera cuestión que presentó fue la siguiente: « utrum, secundum ea quae in generali Congregatione hucusque dicta et audita sunt, schema decreti *De doctrina catholica contra errores ex rationalismo derivatos* prorsus novum conficiendum » (76). Se decidió refundir el esquema presentado cambiando la forma, pero conservando la misma sustancia. Así comenzó el trabajo enorme de la Diputación dogmática.

Sobre el esquema *De Ecclesia Christi* se pidió a los Padres del Concilio, que diesen por escrito brevemente las observaciones que les ocurriere hacer, sobre sus once primeros capítulos y sus cánones correspondientes (77). El número de observaciones hechas fue muy grande, unas 600, entre las que además se presentaron diez y seis esquemas íntegros. Estas observaciones ocupan nada menos que 340 columnas en folio grande (78). En vista de lo cual y antes de comenzar la discu-

---

(75) De preparar *estenógrafos* o *taquígrafos*, ya desde el principio (22 nov. 1868) se preocupó la Congregación directriz presinodal: Msi 49, 506 nota 2. También el Papa se interesó por esto (13 dic. 1868): Msi 49, 508. En el Seminario Romano, desde el 7 de marzo de 1869, comenzó a dar lecciones de estenografía el Sacerdote Profesor Marchese a muchos clérigos jóvenes, escogidos de los Colegios de distintas nacionalidades existentes en Roma: Msi 49, 523. Se trató de si habrían de asistir a las Sesiones públicas y del lugar que podrían ocupar en ellas: Msi 49, 1246 = 50, 190. Y consta que de sus notas se valieron los Secretarios del Concilio para redactar sus Actas: Msi 49, 1284 = 50, 228.

(76) En vista de lo que en las Congregaciones generales se había dicho del Esquema, la Diputación dogmática del Concilio pidió al teólogo, Juan Bautista Franzelin, que había ultimado el Esquema, que expusiera ante los 24 Padres de la Diputación las razones por las que había sido redactado en aquella forma: Msi 50, 317-340; cf. Msi, 53 159-161.

(77) Msi 50, 853-856. El día de su promulgación, 22 de febrero de 1870, en cumplimiento de lo primero que prescribía el *Decreto pontificio* « *Apostolicis litteris* », de que dimos cuenta en la nota 67, se concedió a los Padres del Concilio el espacio de diez dias para presentar por escrito enmiendas al *Esquema* « *De Ecclesia Christi* », que ya se les había entregado un mes antes, el 21 de enero de 1870: Msi 50, 418.

(78) Msi 51, 737-1070. Son 588 distintas observaciones o enmiendas, entre las cuales se hallan nada menos que diez y seis nuevos Esquemas que proponen algunos Padres conciliares: Msi 51, 863-930.

sión oral, decidieron los Presidentes que la Diputación dogmática redactase un nuevo esquema, a base tan sólo del capítulo undécimo del anterior, que trataba del Primado pontificio, añadiendo la doctrina de la infalibilidad del Papa ([79]).

De este modo tuvieron origen las Actas propriamente sinodales del Concilio Vaticano, a las que pertenecen todos los documentos elaborados o sancionados en el mismo Concilio, los cuales se pueden reducir a tres clases netamente distintas. A la primera clase pertenecen los discursos, las adiciones o enmiendas, propuestas en gran número por los Padres conciliares, que después de su impresión tipográfica, pasaban a la Diputación dogmática, para que se tuvieran en cuenta; la segunda clase de docuemntos son los esquemas compuestos por la Diputación dogmática, a base del sentir prevalente de los Padres del Concilio, juntamente con las anotaciones, las enmiendas y las relaciones orales de la misma Diputación, con que explicaba el sentido de los nuevos esquemas; la tercera, finalmente son los mismos capítulos y cánones, a los que se llegaba con tan prolijo y meticuloso trabajo, y que fueron definitoriamente sancionados en las Sesiones solemnes tercera y cuarta del Vaticano ([80]). Fácilmente se comprende que estas actas sinodales nos llevan más directa e inmediatamente al sentido exacto del texto definido; y por eso tiene especial importancia su valoración teológica precisa, que procuraremos hacer, con la ayuda de Dios, en una segunda parte del nuestro estudio.

([79]) *La Diputación de fe decidió* redactar otro Esquemas más breve *De Ecclesia.* El 27 de abril ante la *Diputación de fe,* el Padre CLEMENTE SCHRADER, S. I., que había sido el principal redactor del Esquemas *De Ecclesia,* hacía relación de las observaciones hechas por escrito al capítulo y cánones del Primado. Entonces la Diputación de los 24 decidió la forma de hacer una Constitución especial sobre el Primado de San Pedro y del Pontífice Romano, incluyendo en ella la infalibilidad del supremo Jerarca de la Iglesia, como ya lo habían decidido en reuniones particulares, del 10 al 16 del mismo abril, algunos (nueve) de los Padres de la *Diputación de fe*: MSI 53, 238-244; cf. TH. GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae... Concilii Vaticani,* pag. 108-110.

([80]) MSI 51, 429-436; 52, 1330-1335: DENZ. nn. 1781-1840.

II. - THEOLOGIA DOGMATICA

P. Umberto Degl'Innocenti, O.P.

IL « VERBUM MENTIS » E LA VISIONE BEATIFICA

E' noto ai competenti quanto sia importante per la filosofia e la teologia la funzione del verbum mentis, la quale dipende dalla nozione più o meno esatta che uno se ne fa. Vorremmo qui prendere in esame solo due punti: cioè donde nasca la necessità del verbum mentis e che cosa si debba pensare della sua presenza nella visione beatifica. E' chiaro che le due questioni sono connesse, anzi interdipendenti, in guisa che la seconda è condizionata dalla prima.

I. - Origine del verbum mentis

E' necessario il verbum mentis? In questo punto l'accordo degli autori è unanime o quasi unanime. Ma per quale motivo è necessario? Qui cominciano i dispareri, e le opinioni sono principalmente due: o il verbo è necessario a motivo dell'oggetto da conoscere, *ex indigentia obiecti,* come si dice, e allora la sua presenza sarà necessaria non sempre ma solo in certi casi; oppure il verbo è necessario in forza della natura stessa dell'intellezione che lo produce, e allora il verbo non potrà mai mancare; e come non si dà verbo senza intellezione, così non si darà mai intellezione senza verbo nè *in humanis* nè *in divinis.* Ma in quest'ultimo caso non si rischia forse d'affermare la necessità di un verbo anche in Dio, cioè di dimostrare apoditticamente l'esistenza della seconda persona

della SS. Trinità, e anche della prima come pronunziatrice del Verbo stesso, nonchè della terza quale termine necessario dell'azione immanente di amare? E' in fondo questo timore che induce molti a negare che la *natura* dell'intellezione esiga la produzione d'un verbo, e che perciò ogni *intellectio* sia anche *dictio*.

Ascoltiamo, per cominciare, l'opinione d'un competente d'eccezione, S. Tommaso d'Aquino, Dottore Comune della Chiesa. Nella *Somma* l'Aquinate, per giustificare razionalmente il dato rivelato che *in divinis* ci sono delle persone che procedono una dall'altra (il Figlio dal Padre, e lo Spirito dal Padre e dal Figlio) argomenta così: « Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio *ad extra;* ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam *ad intra.* Et hoc *maxime patet in intellectu,* cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. *Quicumque* enim intelligit, *ex hoc ipso quod intelligit* procedit aliquid intra ipsum quod est *conceptio* rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat et dicitur *verbum cordis,* significatum verbo vocis ». Ora tutto quello che si dice di Dio che è « super omnia », non va inteso « secundum modum infimarum creaturarum quae sunt corpora; sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae... Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote *verbi intelligibilis* a dicente, quod manet in ipso » (1). Si noti il principio: *Omnis processio est secundum aliquam actionem.* Ossia: niente procede da un altro se non in virtù d'un'azione; e insieme si consideri bene il parallelismo istituito

(1) I, q. 27, a. 1.

tra l'azione transeunte e l'azione immanente. Come secondo l'azione *ad extra* procede un qualche cosa ad extra, che è il termine *prodotto* dall'azione ad extra; così secondo l'azione *ad intra* si ha la processione di un qualche cosa ad intra, che è il termine *prodotto* dall'azione ad intra. In altre parole: l'actio ad extra e l'actio ad intra sono equiparate nella produzione d'un termine; il che vuol dire che lo producono (*ad extra* o *ad intra*) di lor natura. Infatti è certo che l'azione ad extra produce il termine *di sua natura,* in quanto esercizio di causalità; ora, se fosse la *sola* azione ad extra a fare così, il parallelismo non reggerebbe più. Da notare ancora il senso universale dell'espressione (*quicumque intelligit*), e soprattutto la ragione addotta che è quella della *natura stessa* dell'intellezione (*ex hoc ipso quod intelligit*). Restringere perciò in qualsiasi modo la portata della detta espressione, sarebbe fare violenza al testo e commettere una scorrettezza scientifica.

Nel commento al Vangelo di S. Giovanni, l'Aquinate, dopo aver definito il verbum (« illud proprie dicitur verbum interius, quod *intelligens intelligendo format* »), soggiunge a modo di conclusione: « Patet ergo quod in *qualibet* natura intellectuali *necesse est* ponere verbum, quia de *ratione intelligendi* est quod intellectus, intelligendo, aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum, et ideo in *omni* intelligenti *oportet* ponere *verbum*. Natura autem intellectualis est triplex, scilicet humana, angelica et divina; et ideo triplex est verbum. Scilicet *humanum,* de quo in Ps. XIII, 1: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Est et *angelicum,* de quo Zac. I, 9 et in multis locis sacrae Scripturae dicitur: *Dixit angelus,* etc. Tertium est verbum *divinum,* de quo Gen. I, 5: *Dixit Deus: fiat lux,* etc. » ([1 bis]). Si noti anche qui il motivo del verbo che è la *ratio intelligendi,* e l'universalità del verbo stesso, che è affermato senza neppure l'ombra di un'eccezione, insieme con la sua necessità: *necesse est, oportet,* ponere verbum.

([1bis]) *In Joannem,* c. 1, lect. 1; ed Marietti 1952; n. 25, p. 8.

Altri testi meno noti e meno citati non fanno che confermare quanto detto sopra. Così si legge nel *De Potentia*: « Verbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eo quod *non possit compleri* (intelligere) sine verbo praedicto » (2). Senza il verbo dunque abbiamo un intelligere *incompleto,* imperfetto. Infatti: « Conceptio intellectus *est absolute de ratione eius quod est intelligere* » (3). Se questo è vero, bisogna necessariamente ammettere che anche Dio, « *ex hoc ipso quod intelligit* », produce un verbo; e analogamente che, *ex hoc ipso quod amat,* produce un altro termine ad intra che si suol chiamare *amore procedente,* poichè anche l'amare è un'azione immanente. Il che, tuttavia, non equivale affatto, come vedremo dopo, a dimostrare con la ragione il mistero della Trinità.

Un senso assoluto hanno pure i testi seguenti: « In nobis *dicere* non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem; *nec aliter possumus intelligere nisi huiusmodi conceptionem exprimendo* » (4). Nè fanno difficoltà al senso universale di tale testo le parole che seguono immediatamente, e cioè: « Et ideo omne intelligere *in nobis,* proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere *sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem,* quia in eo idem est intellectus et intellectum et intelligere; quod in nobis non accidit. Et ideo *non omne* intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere » (5). Non fanno difficoltà, diciamo, perchè l'Aquinate non intende *escludere* il verbo dall'intelligere di Dio, ma soltanto *specificare* che il verbo procede dall'*unico* intelligere divino in quanto *esercitato dal Padre* e non dalle altre due persone; altrimenti avremmo altri due verbi e quindi *cinque* persone nella Trinità, perchè tali verbi non potrebbero essere che sussistenti; anzi andremmo

(2) *De Pot.,* q. 8, a. 1.
(3) *Ibid.,* q. 9, a. 5.
(4) *De Ver.,* q. 4, a. 2, ad 5.
(5) *Ibidem.*

all'infinito nel numero delle persone, poichè ognuna di esse dovrebbe intendere e per conseguenza produrre un nuovo verbo che sarebbe una nuova persona, e così via. Perciò « *non omne* intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere », ma solo l'intelligere *nozionale* del Padre. E qui bisogna ricordarsi che quando si ragiona su cose di fede, *si suppone sempre* il dato della rivelazione come *base* e *norma* del nostro ragionare. Ora la rivelazione ci attesta che in divinis c'è *un solo* Padre, *un solo* Figlio e *un solo* Spirito. E a tutt'e tre conviene l'intelligere. Però: « eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum: cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est. Est autem, Filius, Deus *genitus*, non autem *generans* Deus. Unde est quidem intelligens, non ut *producens* verbum sed ut Verbum *procedens;* prout scilicet in Deo Verbum procedens, secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione sola distinguitur a principio Verbi », cioè dal Padre (6). E questa è la ragione per cui in divinis c'è un solo *dicens* che è il Padre, e un solo verbum *dictum* che è il Figlio. Parimente allo Spirito Santo conviene di essere *intelligente* a quel modo che è Dio. Ora lo Spirito non è Deus generans nè generatus. Non può dunque *produrre* un verbo (come il Padre), od *essere* verbo (come il Figlio). Si distingue perciò realmente, non dall'*intelletto* divino che coincide con la divina essenza, ma soltanto dalle *persone* del Padre e del Figlio dai quali riceve tutta la divinità, procedendo da ambedue unicamente come *amore spirato*. E appunto perchè Deus *spiratus*, lo Spirito, amando, non produce un nuovo spirito, un nuovo amore; altrimenti sarebbe deus *spirans* come il Padre e il Figlio, e non si distinguerebbe più personalmente da loro. E tutto ciò non è un inconcludente sottilizzare; poichè, come abbiamo detto, nella giustificazione razionale dei misteri divini non è la fede che deve *adattarsi* alla ragione, ma la ragione adeguarsi alla fede, che è un valore infinitamente superiore.

---

(6) I, q. 34, a. 2, ad 4.

L'altro testo di senso assoluto si trova al cap. 3 dell'opuscolo *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos* (1261-1264) e suona così: « Quamvis intellectus noster ab intellectu divino deficiat, non possumus tamen aliter loqui de intellectu divino nisi secundum similitudinem eorum quae in intellectu nostro invenimus. Est autem intellectus noster aliquando quidem in potentia intelligens, aliquando in actu. *Quandocumque* autem actu intelligit, quoddam intelligibile format quod est quaedam proles ipsius, unde et mentis conceptus nominatur. Et hoc quidem est quod voce exteriori significatur; unde, sicut vox significans verbum exterius dicitur, ita interior mentis conceptus, verbo exteriori significatus, dicitur *verbum* intellectus seu mentis » ([7]). Dunque anche dell'intelletto divino, del quale non possiamo parlare che a somiglianza o ad analogia dell'intelletto umano, dobbiamo dire che « quandocumque actu intelligit », cioè sempre, perchè è sempre in atto, anzi è atto puro ed esse subsistens, produce un verbo, e non *ex indigentia obiecti* della quale non si parla affatto, ma per la natura stessa dell'intelligere.

Nei testi precedenti che sono i più significativi, la presenza del verbum in ogni atto intellettivo è affermata categoricamente, senza restrizione alcuna, e spiegata con la natura stessa dell'intellezione. « *Quicumque* intelligit — abbiamo udito or ora dall'Aquinate — *ex hoc ipso quod intelligit* procedit aliquid intra ipsum, quod est *conceptio* rei intellectae... et dicitur *verbum* cordis » ([8]). E con maggior energia ancora: « Conceptio intellectus est *absolute de ratione eius* quod est intelligere » ([9]). L'applicazione di quanto precede a *tutte* le creature ragionevoli, si trova alla quest. 45 della *Prima Parte,* dove all'art. 7 si domanda *Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.* La risposta, com'è noto, è affer-

---

([7]) *Opuscula Theologica,* vol. I; ed. Marietti 1954, n. 958.
([8]) Cf. n. 1.
([9]) Cf. n. 3.

mativa, con una preziosa precisazione per le creature intelligenti, le quali rappresentano la Trinità per modum *imaginis* e non soltanto per modum vestigii. Per capir meglio il tutto rileggiamo in S. Tommaso la differenza tra il *vestigium* e l'*imago*. « Omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae, non autem formam eius, sicut fumus repraesentat ignem. Et talis representatio dicitur esse repraesentatio *vestigii;* vestigium enim (l'*orma* del piede) demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non *qualis* sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem *formae* eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium; et haec est repraesentatio *imaginis* ». Ed ora ecco l'applicazione: « Processiones divinarum Personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est (q. 27). Nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut Amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum *imaginis,* in quantum *invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens* ». Anche qui il verbum è fatto dipendere solo dall'*intelligere* e non dal bisogno dell'oggetto; come anche l'*amor procedens* dipende dall'*actio* amandi e non da altra cosa; ed ambedue si trovano in *tutte* le creature ragionevoli senz'eccezione, perchè in nessuna può mancare l'*imago Trinitatis*. Una conferma indiretta ma preziosa è data proprio da coloro i quali sostengono che il verbo è richiesto soltanto *ex indigentia obiecti,* e che se omnis *dictio* est intellectio, non è vero però il contrario che omnis *intellectio* sit dictio. Come spiegare allora la presenza in divinis di un verbo necessario, di cui ci parla la fede? Si risponde comunemente: il Verbum nella Trinità deve ammettersi *ex divina foecunditate*. Benissimo. Ma che altro può essere la necessaria divina foecunditas, se non una foecunda *operatio divina*? E così si ritorna, senza volerlo, all'« *ex hoc ipso quod intelligit* del quicumque intelligit », cioè al verbum *ex natura ipsius intellectionis*. Al-

meno ciò va concesso dell'intellezione *perfetta,* perchè il verbum è sempre presentato quale *termine intrinseco* dell'intelligere. Dunque un'intelligere senza verbum è un intelligere *non terminato,* quasi monco per così dire, cioè menomato ed imperfetto; come appunto notava S. Tommaso: « Verbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eo quod *non possit compleri* (intelligere) sine verbo praedicto » ([10]). Ora niente di più perfetto dell'intelligere divino.

Del resto niente di solido si può opporre a una tale concezione, nè da parte della visione beatifica, come vedremo tra breve, nè da parte del temuto inconveniente che cioè in tal modo si verrebbe a dimostrare apoditticamente con la ragione l'esistenza del mistero dei misteri, cioè la vita trinitaria di Dio. Tale difficoltà era stata già prevista e chiaramente formulata dall'Aquinate stesso nel seguente modo: « Quod Deus sit intelligens, ratione naturali potest haberi. Sed ex hoc quod est intelligens sequitur quod verbum concipiat, quia hoc est commune omni intelligenti. Ergo naturali ratione potest cognosci Filii generatio, et eadem ratione amoris processio » ([11]). La risposta non nega affatto che producere verbum sia comune *omni intelligenti,* come qualcuno forse s'aspetterebbe, ma sfrutta il principio che in Dio *omnia sunt idem.* « Dicendum quod in Deo idem est intellectus et intellectum; et ideo non oportet quod ex hoc quod intelligit, ponatur in eo aliquid conceptum *realiter* distinctum ab ipso, sicut est in nobis. Trinitas autem personarum requirit distinctionem realem » ([12]). Come si vede, il mistero della Trinità non corre nessun pericolo di essere abbassato al livello della ragione, perchè questa non può dimostrare la distinzione *personale* del Verbo dal Padre, nè quella dello Spirito dal Padre e dal Figlio; anzi, da un punto di vista

---

([10]) Cf. n. 2.
([11]) *In Boethium de Trin.,* q. 1, a. 4, ob. 6ª.
([12]) *Ibid.,* ad 6.

esclusivamente razionale, è piuttosto portata a negarla, in base al principio dell'assoluta semplicità divina.

Un'altra difficoltà parte dal presupposto che l'actio *immanens* non è nel predicamento dell'azione, ma in quello della *qualità,* e quindi di per sé non ha da produrre nessun termine intrinseco, nessun frutto vitale. Una tale istanza ha tutta l'aria d'una scappatoia, per sottrarsi a una conseguenza già incautamente data come falsa a priori. Intanto, per quanto riguarda S. Tommaso, finora non è stato mai portato un solo testo dove si dica che l'*actio immanens* è una *qualitas* e non un'actio; tant'è vero che lo stesso Joannes a S. Thoma, a cui un simile testo farebbe molto comodo, è costretto a ripiegare su un passo della *Summa totius Logicae* (tract. 8, c. 2), che però è apocrifa ([13]). C'è di più: S. Tommaso parla sempre di una *duplex* actio: una quae *transit* in exteriorem materiam, altera quae *manet* in ipso agente. Ma se l'*actio* si riduce a *una sola,* cioè alla *transiens,* che senso può avere quel *duplex?* Sarebbe per lo meno molto equivoco. E si può attribuire all'Aquinate un simile parlare, che nel caso specifico non è affatto *un obiter dictum,* ma un modo costante di esprimersi? E' veramente inesplicabile, se l'actio immanens rientrasse nel predicamento *qualitas,* che S. Tommaso si sia sempre dimenticato di dirlo, contribuendo così a creare una confusione che dura da secoli. C'è solo qualche passo che i fautori dell'actio-qualitas *credono* di poter *interpretare* nel loro senso. Così, tra gli altri, il Remer, per provare che « intellectio pertinet ad genus *qualitatis* et non actionis praedicamentalis » ([14]), ricorre al seguente testo dal comm. alle *Sentenze*: « Actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente et cum motu » ([15]), e commenta: « Atqui non omnia haec requisita inveniuntur, ut est evidens, in actione intellectiva. Ergo actio intellectiva non

([13]) *Cursus Philosophicus Thomisticus,* ed. Reiser, III; p. 346 ab.
([14]) *Psycologia,* ed. 6 (1928), n. 158, p. 185.
([15]) *In I Sent.,* d. 8, q. 4, a. 3, ad 3.

pertinet ad praedicamentum actionis. Et cum intellectio per se ordinata sit ad perficiendum intellectum, hoc est ad *bene esse* intellectus, seu *ad eum bene disponendum,* ergo merito habetur ut *qualitas* » ([16]).

Anche se tutto ciò fosse vero, non si avrebbe qui un testo dell'*Aquinate* in favore dell'*actio-qualitas,* ma solo un'*illazione* d'un suo espositore. Però, chi legga attentamente il commento alle *Sentenze* nel luogo citato, s'accorge che il senso è ben diverso da quello inteso dal Remer. Ivi infatti si tratta della semplicità di Dio; e l'Aquinate, dopo aver escluso, per varie ragioni, che Dio sia nel predicamento della sostanza, esclude pure che di Lui si possano affermare gli altri predicamenti, compresa naturalmente la *qualitas;* infatti « ratio accidentis *imperfectionem* continet, quia esse accidentis est inesse et dependere, et compositionem facere cum subiecto per consequens. Unde secundum rationem accidentis nihil potest de Deo praedicari » ([17]). Ma anche « si consideremus *propriam* rationem cuiuslibet generis (praedicamentalis), quodlibet aliorum generum, praeter *ad aliquid,* importat imperfectionem. Quantitas enim habet propriam rationem in comparatione ad subiectum, est enim quantitas mensura substantiae, *qualitas* dispositio substantiae; et sic patet in omnibus aliis. Unde *eadem* ratione removentur a divina praedicatione secundum rationem generis, sicut removebantur per rationem accidentis » ([18]). In questo contesto va situata l'obbiezione che suona come segue: « Natura generis propriissime reperitur in eo in quo primo est. Sed Deus est primum agens. Ergo in eo actio praecipue invenitur » ([19]). Nella *Somma,* alla quest. *de Dei simplicitate,* la stessa difficoltà è formulata più chiaramente così: « In quolibet genere est unum primum. Multa autem

---

([16]) V. nota 14.
([17]) *In I Sent.,* d. 8, q. 4, a. 3.
([18]) *Ibid.*
([19]) *Ibid.,* ob. 3a.

sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum: quod est inconveniens » ([20]). Ed ora leggiamo la risposta del comm. alle *Sentenze*: « Ad tertium dicendum quod actio, secundum quod est praedicamentum, dicit aliquid fluens ab agente, et cum motu; sed in Deo non est aliquid medium secundum rem inter ipsum et opus suum, et ideo non dicitur agens actione quae est praedicamentum, sed actio sua est substantia » ([21]). Vuol forse l'Aquinate asserire con questa risposta che l'*intellectio* non appartiene al predicamento dell'*azione*, ma a quello della *qualità*? Niente di simile si legge sia nell'obbiezione che nella risposta; ma semplicemente che Dio « dicitur agens », (ed *ogni* azione di Dio è formaliter immanens e solo *qualcuna* anche virtualiter transiens); tuttavia non dicitur agens « actione quae est praetdicamentum » (cioè actione quae est accidens), ma che « actio sua est substantia ». Ecco l'intento di S. Tommaso: ogni azione di Dio (*immanens* o *transiens* non importa) si deve identificare, come del resto ogni altro attributo, con la sua sostanza; intendendo *sostanza* non nel senso del primo predicamento *quod substat accidentibus*, ma in quello di *ipsum esse subsistens*. Tutto qui dunque: l'azione di Dio è la sua sostanza. Nessun *genere* di predicamento, tranne l'*ad aliquid*, si può predicare di Dio, perchè implica una imperfezione formale, come abbiamo visto sopra. Solamente « si consideramus *species* ipsorum (praedicamentorum), tunc aliqua (praedicamenta), secundum *differentias* completivas (generis) important aliquid perfectionis, ut scientia, virtus, et huiusmodi. Et ideo ista praedicantur de Deo secundum *propriam* rationem *speciei* et non secundum rationem generis »([22]).

([20]) I, q. 3, a. 6, ob. 2ª.

([21]) V. nota 15.

([22]) V. nota 17. — Tranne l'*ad aliquid*, abbiamo detto; perchè — come osserva l'Aquinate — « *Ad aliquid*, etiam secundum rationem generis, non importat aliquam dependentiam ad subiectum; immo refertur ad aliquid extra, et ideo etiam secundum rationem generis in divinis invenitur. Et propter hoc tantum remanent

La scienza, la virtù, e simili, sono *specie* del predicamento *qualitas* che, a differenza del *genere* qualitas, importano perfezione, e perciò si predicano di Dio; non però secundum rationem *generis,* ma secundum rationem *speciei* (così la scienza non si predica di Dio in quanto *qualitas* formaliter, ma in quanto *conoscenza*), e a condizione che di fatto vengano a coincidere con la sostanza.

Ma — obiettava il Remer — « non omnia haec requisita inveniuntur, ut est evidens, in actione intellectiva. Ergo actio intellectiva merito habetur ut qualitas » ([23]). Rispondiamo, anzitutto, che non vediamo la *necessità* dell'alternativa per cui se l'*intellectio non è* actio, debba per forza esser *qualitas*; non potrebbe esser qualche cosa di distinto da ambedue, per es. una *relatio?* Ma, a parte questo, notiamo che anche l'intellectio « dicit aliquid fluens ab agente (in passum), et cum motu » almeno impropriamente detto; poichè è concepita, al pari dell'actio *transiens*, come un *quid* che fluisce dall'intelletto; soltanto che, invece di transire in exteriorem materiam, rimane nell'intelletto stesso come sua perfezione; e l'intelletto è ad un tempo, ma sotto diverso aspetto, agens et patiens, *producens* intellectionem et eam in *se recipiens;* e tutto ciò può dirsi moto, anche secondo l'Aquinate, il quale scrive a tal proposito: « Sicut dicitur *in IX Met.,* duplex est actio: una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio (*transiens*) non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio (*immanens*) est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur *motus* eius ex hac similitudine: sicut motus est *actus*

---

duo modi praedicandi in divinis, scilicet secundum *substantiam,,* et secundum *relationem;* non enim speciei contentae in genere debetur aliquis modus praedicandi, sed ipsi generi » (*ibidem*).

([23]) V. nota 14.

mobilis, ita huiusmodi actio (*immanens*) est *actus agentis;* licet motus sit actus *imperfecti*, scilicet exsistentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus *perfecti*, id est exsistentis in actu, ut dicitur in II de An. » ([24]). In altre parole: se l'actio immanens è *perfectio* agentis, l'agens è un *perfettibile* rispetto all'azione, ossia *mobilis* ad eam. Ma l'actus del mobilis in quanto tale è il *motus;* dunque anche l'actio immanens può dirsi *motus;* un motus non *exsistentis in potentia prout in potentia*, ma sempre motus in un senso vero. Come si vede, niente si può ricavare dal testo opposto dal Remer in favore dell'actio *qualitas*.

Tutto ciò è luminosamente confermato in un passo di Giovanni Capreolo, primo dei grandi Tomisti, detto perciò *Princeps Thomistarum*. Il Capreolo dunque, nel rispondere a una difficoltà di Pietro Aureoli il quale sembra ritenere che l'essenza divina si possa vedere attraverso a una *similitudo* rei cognitae, scrive: « Potissime fundamentum arguentis (Aureoli) totaliter est inane si supponatur quod actus intelligendi *non est de genere qualitatis*, sed *de genere actionis*. Constat enim quod respectus de genere actionis non potest esse similitudo alicuius absoluti, nec repraesentativus, nisi ratione sui principii (*la specie impressa*) vel termini (il verbum mentis) ». La species impressa è *principio* dell'intelligere, e *l'expressa* (o verbum) ne è il *termine*. E ambedue sono una similitudo. Lo è anche l'intelligere? Se si suppone che non lo sia ma che sia *actio*, cade il fondamento con cui l'avversario credeva di poter sostenere che Dio si possa vedere attraverso una *similitudo*. « Utrum autem — prosegue il Capreolo — hoc verum sit, pro momento non discutio, quia utraque pars probabilis est. Tamen S. Thomas *videtur tenere quod sic* » ([25]). Inoltre, secondo lo stesso Capreolo, non è vero, generalmente parlando, che le

---

([24]) I, q. 18, a. 3.

([25]) *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, ed. Paban-Pègues, VII, p. 228a.

azioni immanenti non producano niente: « Cum Philosophus dicit quod per operatione immanentes nihil producitur vel constituitur, intendit quod per huiusmodi operationes nihil formaliter et in quantum huiusmodi necessario constituitur quod sit *extrinsecum totaliter operationi.* Modo conceptio intellectus, licet sit aliud ab actu intelligendi, *non tamen est sibi* (= ei) *totaliter extrinseca;* immo est eius *terminus intrinsecus.* Nec etiam intendit negare Aristoteles quin per huiusmodi actus vel operationes aliquid quandoque constituatur intra potentiam; sicut patet de habitibus partis affectivae qui causantur per actus affectivos; et de habitibus partis intellectivae, causatis per actum intellectus ... Nec secunda improbatio valet (cioè quod operatio *intra manens,* ipsa est *finis*). Licet enim tales operationes sint fines, cum hoc stat quod per illas aliquid producitur *non totaliter extrinsecum* illis operationibus, ut dictum est de verbo; vel ordinatum ad consimiles operationes, ut dictum est de habitu. Unde non omne operatum est finis operationis, praesertim illis duobus modis ... Nam Philosophus, 9 *Metaph.,* particula 16, ubi ponit illam distinctionem de operationibus aut actionibus, non aliud intendit, secundum Commentatorem, nisi quod aliquae res sunt quarum finis est agere tantum, ut oculus; aliae sunt quarum finis est agere aliquod actum, ut ars aedificatoria; et primae operationes sunt in operante, non autem secundae. Unde, breviter, solum negat per tales operationes aliquid produci quod sit finis earum » ([26]). Parlando poi dell'*intelligere,* aggiunge questa precisazione: « Minor (Godofridi) est falsa, scilicet quod intelligere se habet ad intelligentem sicut vera passio. Hoc enim negatur, immo est sicut *vera actio immanens.* Nam, licet intellectus possibilis se habeat passive quoad receptionem speciei, tamen, dum factus est in actu per speciem, *elicit active* intellectionem, et eam recipit. Unde illa intellectio potest dici

([26]) *Ibid.,* II, p. 256, II.

actio in quantum est ab intellectu, et dicitur *passio* prout recipitur in eo; sicut et forma acquisita per motum dicitur actio et passio diversis respectibus; tamen intellectio non est *ita proprie* passio sicut forma acquisita per motum » ([27]). Da notare e da ritenere la frase: « (Intelligere) est sicut *vera actio* immanens ».

E' vero che insigni Tomisti posteriori parlano un po' diversamente. Così leggiamo nel Gaetano: « (Intelligere) magis habet de significari quam esse actionis »; l'intendere è *significato* come azione più che *essere* azione » ([28]). E più generalmente: « Actiones immantes *qualitates* sunt, non actiones aut passiones » ([29]). Il Ferrariensis è un po' meno categorico: « Actio immanens non est de genere actionis, sed de genere qualitatis, ut dicitur » ([30]). Quell'*ut dicitur* mostra abbastanza chiaramente che non si tratta di un'affermazione dell'Aquinate, del quale altrimenti si sarebbe citato il testo preciso, ma di un'opinione della *Scuola,* non da tutti condivisa. Il Capreolo tuttavia, che tra i grandi Tomisti è il più vicino alle fonti († 1444), è più attendibile quando si tratta di sapere qual'è su un punto o l'altro il genuino pensiero del comune Maestro; tanto più che lo scopo dichiarato delle *Defensiones* capreolane è proprio quello di rivendicare l'autentica dottrina di S. Tommaso, attraverso uno studio comparato dei testi; cosa che nessun altro dei grandi Tomisti ha mai fatto su così vasta scala.

Finalmente la ragione portata dal Remer (« Cum intellectio per se ordinata sit ad perficiendum intellectum, hoc est ad *bene esse* intellectus, seu ad eum *bene disponendum,* ergo merito habetur ut qualitas ») non convince ([31]). A parte una certa confusione di concetto e di parola tra l'habitus *entitativus* qui datur ad bene *esse* come la salute, e l'habitus *opera-*

([27]) *Ibid.*, III, p. 287[b].
([28]) *In I P.*, q. 34, a. 1, n. XII. *Leon.* 4, p. 368[b].
([29]) *In I P.*, q. 79, a. 2, n. XX. *Leon.* 5, p. 263 a.
([30]) *In II Contra Gent.*, c. 9 n. IV, 2. *Leon.* 13, pp. 285-286.
([31]) V. nota 14.

tivus qui datur ad bene *operandum* come la virtù, c'è da osservare quanto segue. Se è vero che l'*intelligere* è una perfezione dell'intelletto, non si capisce però a che cosa lo possa disporre, dal momento che l'*operari* è perfezione *ultima* ed ha perciò ragione di fine, secondo il detto che « unaquaeque res est *propter suam operationem* ». L'intelligere non può certamente far da *disposizione* all'intelligere, ma è l'intelletto che deve essere previamente disposto ad *bene* intelligendum, mediante per es. l'abito della scienza. E se è l'*intellectio* che ripetuta genera l'abito dell'intelligere, non per questo l'intelligere diventa una dispositio, perchè avremmo una *dispositio dispositionis* (l'atto cioè che dispone all'abito, il quale a sua volta è una *dispositio stabile,* qualitas difficile mobilis); il che non è ammissibile. L'intellectio perfetta dunque, lungi dall'essere una *dispositio* come scrive il Remer (« cum intellectio ordinata sit . . . ad eum [intellectum] bene *disponendum* »), è proprio tutto il contrario, cioè l'*effetto* dell'intelletto già ben disposto.

Rimane allora che l'intelligere è actio, cioè *exercitium causalitatis,* e non qualitas. Nè si può obiettare che mentre la causalità dell'agente « numquam est ultimum quod intendit agens et ubi cessat eius finis, sed est *medium* quo tendit ad terminum », l'operatio immanens, al contrario, « est ultimus actus qui intenditur ab operante » ([32]), e quindi non è causalità. Non vale, diciamo, perchè si commette una petizione di principio, supponendo ciò che è in questione, cioè che esista soltanto la causalitas *transiens,* e non anche una causalitas *immanens,* che perciò ci si ostina a chiamare *qualitas.* Esiste invece anche una causalitas *immanens* che si esplica tutta al di dentro dell'agente, producendo un termine interiore, un frutto vitale, che è appunto il verbum mentis. Tale causalità è ben diversa dalla *causalitas transiens,* ma rimane pur sempre cau-

---

([32]) IOANNES a S. THOMA, *Cursus Philosophicus, Phil. Natur.* I, q. 14, a. 3; ed. Reiser, II, p. 308[b].

salità in quanto attività produttiva. In altre parole, la differenza tra actio *transiens* e actio *immanens* non sta nel fatto che solo la prima produca un termine e quindi sia causalità, la seconda invece non lo produca e quindi non sia causalità; ma nel fatto che la *transiens* produce un termine *ad extra,* e l'*immanens* un termine *ad intra.* Così dice perpetuamente l'Aquinate, il quale non assegna mai altra distinzione tra l'actio *transiens* e l'actio *immanens* se non il termine *ad extra* o *ad intra.* E se la causalitas *immanens* è ben diversa dalla *transiens,* non per questo cessa d'esser causalità, ossia attività produttrice.

Tuttavia l'intellectio, non ostante la produzione del verbo, è pur sempre un'*operatio finis.* Anzitutto perchè il verbum mentis è un termine *intrinseco* e perciò non distinto da *tutto* l'intelligere, ma un qualche cosa dell'intelligere stesso, cioè l'intelligere nel suo termine, nella sua ultima perfezione; come, per portare un esempio, il punto, termine intrinseco della linea, non è ditinto da *tutta* la linea, ma un aliquid lineae, l'extremum lineae, ipsa linea in suo termino. Lo accennava già S. Tommaso con le parole riportate sopra dal *De Potentia*: « Verbum *non est extrinsecum* ab ipso intelligere, eo quod non possit compleri (intelligere) sine verbo praedicto » ([33]); e lo commenta il Ferrariensis scrivendo: « Verbum esse quidem aliquid per actum intelligendi productum ab ipsoque realiter distinctum, sed tamen sibi (= ei) *intrinsecum esse et colligatum,* et *de eius essentia* tamquam in obliquo connotatum (= consignificatum); sicut terminus lineae finitae est intrinsecus lineae et de eius essentia, in obliquo tamen, licet a linea realiter distinguatur. Quem sensum dat intelligere (S. Thomas) cum addit quoniam absque verbo compleri non potest. Quasi dicat: et quidem aliud ab actu intelligendi, ad complementum tamen eius exigitur, quia non esset (actus intelligen-

([33]) V. nota 2.

di) nisi exsistente verbo; sicut linea finita non esset, non exsistente termino » ([34]).

In secondo luogo l'intellectio è un'*operatio finis,* perchè non è ordinata al verbum, ma, all'opposto, il verbum è ordinato all'intellectio, come già aveva notato il Capreolo ([35]), e lo spiega molto bene il Ferrariensis con queste parole: « Circa differentiam inter actionem immanentem et transeuntem adverte primo quod, cum dicitur per immantem non fieri aliud praeter ipsam operationem, intelligitur » (non fieri aliud) « quod in ipsa recipiatur materia circa quam est operatio; non autem quod *nullo modo* aliquid per ipsam producatur, cum superius (c. 53) discerit (S. Thomas) per intellectionem produci verbum et conceptum in intellectu, ut ibi declaravimus. Differt enim actio immanens a transeunte, quia per transeuntem agitur aliquid in passo circa quod est operatio, per immanentem non fit aliquid in eo quod intelligitur, licet fiat aliquid in ipso intellectu. Adverte secundo, cum inquit S. Thomas tales operationes posse esse ultimum quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis, quod per hoc datur intelligi posse quidem produci aliquid per actum immanentem, non tamen *quod habeat rationem finis ad quem* operatio sit ordinata, sicut actio transiens habet pro fine productum per ipsam operationem. Verbum enim productum per intellectionem *non est finis intellectionis;* sed intellectio magis est eius finis, quia *ad hoc producitur ut intellectio perficiatur.* Cum enim intellectio compleatur secundum quod ad ipsam rem intellectam pertingit, et verbum ad hoc producatur ut per ipsum intellectus rem intueatur, sequitur quod verbum ad intellectionem ut ad finem ordinetur. Sic ergo immanens actio a transeunte differt, quia per transeuntem producitur aliquid in passo, et illud est finis operationis. Per immanentem autem nihil producitur in re intellecta; et si aliquid per ipsam producitur » (*non in re*

([34]) *In I C. G.*, c. 53, n. VIII; *Leon.* 13, p. 154[a].
([35]) V. nota 26.

intellecta sed in intellectu) « illud non est finis operationis, sed magis e contrario operatio est eius finis. Ex hoc sequitur quod actiones immanentes sunt perfectiones operantis, transeuntes autem sunt perfectiones operati. Sequitur etiam quod immanens ex suo genere est perfectior, quia ipsa est finis, non autem transiens » ([36]).

Concludendo: l'affermazione che l'actio *immanens* non sia de praedicamento *actionis* ma *qualitatis,* si fonda sul presupposto gratuito che solo l'actio *transiens* sia esercizio di causalità. Sembra piuttosto doversi dire, come abbiamo visto, che tanto la *transiens* che l'*immanens* sono ambedue esercizio di causalità, e quindi producono un termine; ma tale termine nella *transiens* è estrinseco e distinto *adaequate* dall'actio che lo produce; nell'*immanens* invece è intrinseco all'azione stessa, e perciò distinto dall'azione, che ne è l'origine, solo *inadaequate;* e per di più la *transiens* habet rationem *medii* ad terminum, l'*immanens,* al contrario, est actus ultimus et habet rationem *finis.*

Ma — si obietta da varie parti — anche la sensazione esterna è un'actio immanens, eppure non produce un termine interiore, una *species expressa.* Inoltre nella visione beatifica non si dà produzione di verbum da parte dei comprensori, almeno secondo la comune opinione dei Tomisti. Finalmente, *semel* producto verbo l'intellezione continua; il che sembra provare che si può avere un'intellectio che non sia *dictio,* ossia un'intellectio senza verbum, o almeno senza una *nuova* produzione di esso.

Rispondiamo che, messo da parte per il momento il caso della visione beatifica che sarà esaminato nel paragrafo seguente, coloro i quali ritengono che l'actio *immanens* sia veramente *actio* e non *qualitas,* sostengono coerentemente che an-

---

([36]) *In I C. G.,* c. 100, n. II, 3, *Leon.* 13, p. 260[b].

che nella sensazione esterna si ha produzione di un termine interiore o *species expressa,* conseguente alla sensazione stessa e frutto di essa; la quale *species* vien poi trasmessa ai sensi interni e si conserva nella memoria. Di ciò abbiam parlato in un altro studio, e ad esso rimandiamo il lettore che volesse sapere di più ([37]). Quanto alla terza difficoltà, abbiamo già osservato che un'intellezione senza verbo sarebbe un'intellezione imperfetta, in quanto mancante del suo termine intrinseco ([38]). Quando poi il verbum è richiesto anche *ex indigentia obiecti,* è chiaro che tanto dura l'intellezione quanto dura la presenza dell'oggetto, cioè quanto dura la *prolatio verbi,* perchè in tal caso l'oggetto non è presente all'intelletto se non nel verbum, ed ogni verbum cessa quando si smette di proferirlo. *In altre parole*: cessando la *prolatio verbi,* cessa la presenza dell'oggetto all'intelletto e quindi si estingue l'intellezione stessa, che non può funzionare a vuoto. Perciò anche chi *ricorda* una cosa già conosciuta, non può ricordarla senza produrre un *nuovo* verbum, o almeno riprodurre, cioè render di nuovo attuale, un verbum precedente, conservato nella memoria.

Riepilogando brevissimamente la prima parte di questo studio, diremo che la vera, specifica ragione della presenza del verbum nell'intellezione (in *ogni* intellezione) non è l'*indigentia obiecti* che non sempre si verifica, per es. nella Trinità, ma l'*indole vitale* dell'intelligere. Non si concepisce un'operazione vitale infeconda. L'intelligere dunque, operazione nobilmente vitale ed immanente, dev'essere fecondo, produrre un frutto vitale ed immanente, cioè un termine intrinseco, che non può essere che il verbum mentis.

([37]) *La « Species expressa » nella sensazione, secondo S. Tommaso;* in: *Euntes Docete »*, A. IX (1956), fasc. I-III, pp. 419-436.

([38]) V. nota 2, 3 e 4.

II. - Il verbum nella visione beatifica

E' opinione comunissima tra i Tomisti che nella visione beatifica non si dà un verbo creato, il quale vien supplito eminentemente dall'essenza divina che unendosi, *per seipsam*, all'intelletto del beato, *gerit vices speciei et verbi*. E tale dottrina è molto ben fondata in S. Tommaso e possiamo dire anche nella Fede. Alla domanda *utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur* (che non sia il *lumen gloriae*) l'Aquinate risponde categoricamente di no. Ecco le sue parole: « Ex parte rei visae, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, *per nullam similitudinem creatam* Dei essentia videri potest... Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere *divinam essentiam non videri* ». E specificando meglio: « Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam *repraesentet ut in se est* » ([39]). E Tommaso prova la sua asserzione con tre ragioni. La prima arguisce dalla sproporzione della *similitudo creata*: « Sicut dicit Dionysius I cap. *De div. nom.*, per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo *superiora* possunt cognosci, sicut per speciem *corporis* non potest cognosci essentia rei *incorporeae*. Multo igitur minus per speciem *creatam* quamcumque potest essentia *Dei* videri » ([40]). La seconda poggia sulla natura stessa di Dio: « Essentia Dei est ipsum esse eius, ut supra ostensum est: quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repraesentans videnti Dei essentiam » ([41]). Infatti per una conoscenza adeguata è necessario che la specie abbia lo stesso grado d'attualità che l'oggetto da conoscere; cioè, nel caso nostro, ci vorrebbe una specie che fosse atto puro e *suum esse* come Dio; il che evidentemente non è possibile a una creatura. Solo il Verbo di Dio, che è *ipsum esse subsistens* come il Padre, è *immagine* perfetta di Lui; nella quale perciò il Padre perfettamente si rispecchia e infinitamente si compiace. La terza ragione fa perno sull'eminenza della divinità: « Divina essentia est aliquid incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest; quia omnis forma creata est *determinata* secundum aliquam rationem vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi » ([42]).

([39]) I, q. 12, a. 2.
([40]) *Ibidem.*
([41]) *Ibidem.*
([42]) *Ibidem.*

Non rimane dunque che escludere dalla visione beatifica ogni *similitudo* creata di qualsiasi genere e grado, e concludere con l'Angelico stesso: « Divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, *per seipsam* faciens intellectum in actu » ([43]). L'essenza divina s'unisce all'intelletto creato a titolo d'oggetto attualmente conosciuto, costituendo in atto l'intelletto *per se sessa* e non per mezzo d'una similitudo. Ed è questo il modo più perfetto di unione e di conoscenza: « Ad cognitionem non requiritur assimilatio *nisi* propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito *uniatur*. Perfectior autem est unio qua unitur ipsa res *per essentiam suam* intellectui, quam si uniretur per *similitudinem suam*. Et ideo, quia essentia divina unitur intellectui angeli ut forma, non requiritur quod ad eam cognoscendam aliqua eius *similitudine* informetur, qua mediante cognoscat » ([44]).

Su questi e simili testi si basano i Tomisti per escludere un verbo creato nella visione beatifica. Infatti, sebbene l'Aquinate abbia direttamente e principalmente di mira la species intelligibilis o *impressa*, tuttavia le sue ragioni valgono pure, anzi *a fortiori*, per l'esclusione del verbum, come già ebbe a notare il Gaetano: « Cum verbum sit similitudo *expressa* et clarius praesentans rem conceptam quam species *impressa;* si impossibile est inveniri speciem impressam creatam respectu alicuius, propter eminentiam rei cognitae, *multo magis* impossibile est inveniri speciem expressam. Omnes enim rationes contra illam, sunt contra istam, et omnem aliam speciem. Videbunt ergo omnia in Verbo Dei quod in principio erat apud Deum, et non in aliquo verbo creato; quia iam non viderent, ut in littera dicitur » ([45]).

Dicevamo sopra che l'assenza del verbo nella visione beatifica è anche ben fondata nella Fede. Infatti nella famosa definizione di Benedetto XII (1334-1342) contro coloro che differivano la visione beatifica dell'essenza divina a dopo il giudizio universale, si legge tra l'altro: « (Beati) vident divinam essentiam visione *intuitiva* et etiam *faciali*, nulla *mediante creatura* in ratione *obiecti visi* se habente; sed divina essentia *immediate* se, *nude*, clare et aperte eis ostendente » ([46]). Tali parole, nel loro senso letterale ed ovvio, escludono dalla visione qualsiasi elemento intermedio fra il veggente e l'oggetto veduto, quale appunto sarebbe ogni verbo creato, rappresentativo della divina essenza; perchè frapponendosi tra il beato e Dio e rappresentandolo necessariamente in modo lontanissimo dalla realtà e del tutto imperfetto, impe-

([43]) *Ibid.*, ad 3.
([44]) *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 7.
([45]) *In I P.*, q. 12, a. 2, n. XIII. *Leon.* 4, p. 118b.
([46]) *Denz.*, n. 530.

direbbe l'intuitività, e l'immediatezza della visione, la quale non resterebbe tale che di nome.

A questo punto della nostra indagine si pone il problema dell'accordo tra la prima e la seconda parte, problema d'armonia dottrinale e di coerenza scientifica. Cosa piuttosto ardua a prima vista, perchè sembra che si voglia conciliare l'inconciliabile: la presenza del verbo, esigito dall'essenza stessa dell'intellezione e quindi non eliminabile dalla visione beatifica che è la più sublime delle intellezioni, e l'esclusione del verbo per non compromettere il carattere intuitivo ed immediato della visione stessa, il quale ne è un requisito essenziale. Tale situazione ha messo in serio impiccio buona parte dei Teologi, e tutti o quasi i commentatori di S. Tommaso. Ma invece di cercare se una conciliazione intelligente e non stiracchiata de' due aspetti della questione era possibile, i più si ridussero a negare l'universalità del principio tomistico « *Quicumque intelligit* », relegando arbitrariamente l'*operatio immanens* nel predicamento della *qualitas*. Ciò li dispensava dal dare un termine intrinseco all'intelligere e faceva loro credere di cavarsela elegantemente e senza danno. Scrive ad esempio Giov. Battista Gonet, O.P. (1613-1681): « Advertendum est quod quando D. Thomas ait: *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit producit verbum,* hoc non debet intelligi de *quacumque* intellectione (non enim de ratione intellectionis ut sic est verbi productio, ut constat in visione beatifica, in qua iuxta communem Thomistarum sententiam beati nullum producunt verbum), sed de intellectione *connaturali* qua quaelibet creatura intellectualis *seipsam intelligit*. Unde vis huius congruentiae in eo stat quod, cum creaturae intellectuales, etiam perfectissimae, in omni sua *connaturali* intellectione verbum producant, congruum est quod Deus, qui est in supremo gradu naturarum intelligentium, per suam intellectionem *connaturalem,* quae est sui ipsius cognitio, etiam verbum prodcat » ([47]). Tali parole sono un esempio tipico di come, a causa d'una tesi già stabilita a priori, si possa svisare il testo di un autore, forzandolo fino a fargli dire tutto ciò che si vuole. L'Aquinate infatti parla proprio dell'intellectio ut sic (« *ex hoc ipso quod intelligit* »), e quindi de quacumque intellectione (« *quicumque intelligit* »), e non soltanto dell'intellectio *connaturalis;* tanto meno poi di un'intellectio *ristretta* alla cognitio sui. All'interpretazione del Gonet si oppone inoltre tutto il contesto dell'articolo, come abbiamo visto nella prima parte; e vi si oppone soprattutto il passo inequivocabile del *De Pot.* riportato sopra, dove l'Aquinate afferma

([47]) *Clypeum Theol. Thom.,* disp. II, art. 1, n. 6.

categoricamente: « Conceptio intellectus est *absolute de ratione eius quod est intelligere* » (q. 9, a. 5). C'è pure nelle parole del Gonet una specie di *petitio principii,* in quanto porta a conferma della sua tesi l'esempio della visione beatifica, che è uno dei punti discussi.

Simile atteggiamento doveva provocare, e provocò, la reazione di altri Teologi più solleciti della correttezza scientifica. Tra questi ci piace citare un moderno, che abbiamo personalmente conosciuto e che fu anche professore di Teologia Dommatica alla Pont. Università Lateranense, il P. Enrico Buonpensiere, O.P. (1853-1929), tomista acuto e sicuro, il quale scrive: « Quae propositio S. Thomae [cioè: *Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit procedit aliquid* (verbum) *intra ipsum*] est *universalis,* sicut ex terminis patet. Unde veritas huius propositionis non est *limitanda* ... ad *solas* intellectiones naturales creaturarum intellectualium, cum exclusione scilicet *visionis* quam de Deo homines et angeli habent in patria. Ista limitatio, inquam, non videtur vera; sed ... conformius menti S. Thomae et veritati videtur affirmare quod, licet creaturae iam coelo beatae, per actum visionis beatificae non efforment verbum mentale *adaequatum,* in quo *videre intuitive* possint *deitatem,* attamen per actum illius visionis possunt efformare aliqua verba mentalia *inadaequata,* quibus *modo imperfecto* sibi aut aliis beatis manifestent illa quae in Deo vident » [48]. La ragione di tutto questo è la fecondità immanente dell'intelligere. « Et nostra interpretatio apparet vera ex hoc, quod qui aliter a nobis principium S. Thomae exponunt, coguntur ponere quod in homine operatio vitalis nobilissima (qualis est visio beatifica) sit operatio omnino sterilis nihilque producere valens. Quae sane positio, ut minus dicam, vix intelligi potest » [49]. Più avanti il medesimo Buonpensiere illustra ancora il suo pensiero nel modo seguente: « Nota quod *nulla* operatio, praesertim si fuerit *completa et connaturalis agenti,* potest esse omnino *infructuosa et sterilis,* sed *semper* aliquem *fructum,* sive *realem terminum* producit. Modo intellectio et volitio sunt operationes, substantiae pure spirituali quam maxime connaturales. Et ideo tam ab intellectione quam a volitione, praesertim quando sunt operationes completae, procedit *semper* terminus realis aliquis, attemperatus indoli operationis a qua procedit » [50]. Questi due termini sono, rispettivamente, il *verbum* mentis e *l'amor* volun-

---

[48] *Commentaria in I P. Summae Theologicae,* a q. XXVII ad q. XLIII; Vergarae 1930, p. 65, n. 58.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.*, p. 91, 2°.

tatis, come egregiamente insegna l'Aquinate: « Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis *conceptio* rei intellectae in intelligente, quae dicitur *verbum;* ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat provenit quaedam *impressio,* ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam (*impressionem*) amatum dicitur esse in amante, sicut et (*obiectum*) intellectum (*dicitur esse*) in intelligente. Ita quod, cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante » ([51]). Si noti, di passaggio, l'assenza di *ogni restrizione* nel testo dell'Aquinate, e anche del minimo *accenno* soltanto, che possa farci supporre qualche eccezione nell'applicazione del principio formulato.

E' chiaro da tutto quanto precede che secondo il P. Buonpensiere la vera e specifica ragione della produzione del verbum non è l'indigenza obiecti, ma la natura stessa dell'*intelligere,* che in quanto operazione vitale non può essere infecondo e deve quindi produrre qualche cosa al di dentro dell'intelligente; come, per la stessa ragione, la natura del *velle* importa la produzione di un termine *intrinseco,* di un frutto *vitale nella volontà.*

Dati tali presupposti, la risposta alla domanda se nella visione beatifica si dia, da parte dei comprensori, la produzione di un verbum, è chiara ma complessa; e si articola nel modo seguente:

1) Non si dà un verbum, se con ciò s'intende un verbum che rappresenti al beato l'essenza divina; *nel quale* verbo, e *per mezzo del quale,* conosciuto immediatamente *prius natura* della visione, il beato possa intuire o vedere svelatamente l'essenza di Dio com'è in se stessa e come lui stesso la vede.

2) Si dà invece un verbum se con questo s'intende un verbum *conseguente* alla visione, e quindi presente nell'intelletto del beato *non prima,* nè precisamente *durante* la visione, ma piuttosto al *termine* di essa, come suo frutto vitale; verbo creato e inadeguato, che non serve perciò al beato per vedere l'essenza di Dio (questa egli la vede *fuori* di ogni specie e di ogni verbo), ma solo per dire (o ridire) a se stesso o ad altri quello che nella visione immediata ha visto, l'effetto che gli ha fatto o le impresioni che egli ne ha riportato; in una parola per riandare col pensiero la propria felicità, o metterne al corrente gli altri. Lo stesso, press'a poco, accadrebbe a un comprensore che per ipotesi impossibile venisse rinviato sulla terra: costui potrebbe certa-

([51]) I, q. 37, a. 1.

mente ricordare e ripensare la visione goduta, e narrare in qualche modo agli altri la sua sventura. Ciò tuttavia non potrebbe fare se non con uno o più verbi prodotti prima, quando ancora godeva attualmente della visione, tutti però inadeguati, più o meno, alle cose da esprimere.

Tale è la soluzione buona per chi sostiene da una parte che l'intellezione, ogni intellezione, *esige di sua natura* un verbum che la termini, la completi come suo frutto vitale; e dall'altra non vuole (e non deve) compromettere l'immediatezza e intuitività della visione stessa, che equivarrebbe a liquidare la vita eterna, a distruggere il paradiso.

Come si vede, è una soluzione completa, conciliativa di esigenze che sembrano opporsi irriducibilmente; esposta e difesa da ottimi autori. Uno di questi è il citato P. Buonpensiere, la cui dottrina si riduce ai punti seguenti:

I. - « Beati, dum vident facialiter Deum, non efformant verbum mentale ». La ragione è che tale verbo è inutile. « Verbum mentale ponitur in nostra intellectione praecise propter duo: 1° nempe ad hoc ut reddat obiectum tamquam intelligibile *in actu;* 2° ad hoc ut illud obiectum sit *intimus terminus intellectionis.* At Dei essentia immediate ac per se est res *intelligibilis in actu,* quia est actus omnino purus in linea essendi et intelligendi. Item est intime praesens intellectioni, et quadamtenus omni alii operationi vitae beatorum. Ergo essentia divina, immediate per semetipsam, praestat munia omnia verbi mentalis in mente videntium Deum facie ad faciem » ([52]). Non solo però è inutile un verbo creato nella visione beatifica, ma se ci fosse la renderebbe impossibile. Perciò prosegue il P. Buonpensiere:

II. - « Intrinsece repugnat ponere beatos producere verbum mentale ad hoc ut *videant quidditative Dei essentiam* ». La cosa risulta chiara dal paragone con la specie impressa. « Ostensum est quod repugnet *species impressa et creata* quae repraesentet Dei quidditatem prouti haec est in seipsa, quia scilicet nulla res creata potest habere gradum *immaterialitatis* et *intelligibilitatis* quem Dei essentia habet ex parte sui. Ergo *a fortiori* repugnat dari *speciem* aliquam *expressam ab intellectu creato,* quae repraesentet Dei quidditatem prouti est in se. Unde sapienter Card. Caietanus heic notat quod maior contradictio apparet in positione speciei *expressae* creatae et repraesentantis quid-

---

([52]) *Commentaria in I P. Summae Theologicae* a q. I ad q. XXIII (De Deo Uno). Romae 1912; p. 395, n. 603.

ditative Deum, quam in positione speciei *impressae* creatae quae repraesentet quidditative Deum » ([53]).

III. - Tuttavia nella visione beata si produce un verbo creato. « Beati, intuendo Deum in visione beatifica, possunt producere verba mentalia, et his intelligere aliquo modo ea quae in Deo vident ». Difatti: « Beati, videntes intuitive Deum in semetipso et multa alia in ipso Deo, etsi *non indigeant* formare propositiones de Deo, *possunt* tamen illas conficere. Nam et loquuntur de Deo, tum sibimetipsis, tum cum aliis beatis; tum maxime cum Deo, illum orando, reverendo, et gratias ei exhibendo. At *prolatio* harum propositionum de Deo, puta *Deus est bonus, Deus est trinus,* etc., fit *eructando* verbum, conceptum de ipso Deo. Adde quod, nisi proferrent verbum aliquod mentale, nihil possent aliis beatis manifestare, nec proinde loqui ad eos per locutionem intellectualem » ([54]). E qui non è affatto inopportuno il rinvio allo stesso S. Tommaso (I, q. 12, a. 9, ad 2), dove si legge quanto segue: « Aliquae potentiae cognoscitivae sunt quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt. Sicut imaginatio ex praeconceptis speciebus montis et auri format speciem montis aurei, et intellectus ex praeconceptis speciebus generis et differentiae format rationem speciei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem eius cuius est mago. Et sic Paulus, vel quicumque alius videns Dem, *ex ipsa visione essentiae divinae potest formare in se similitudines rerum quae in essentia divina videntur;* quae remanserunt in Paulo etiam postquam desiit Dei essentiam videre. Ist tamen visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas, est alia a visione qua videntur res in Deo ».

Alla stessa opinione sembra avvicinarsi il Gaetano quando scrive: « Beatus, (*vedendo intuitivamente Dio*) verbum *partiale,* non autem *adaequatum* visioni, proferre potest: *plus* enim videt quam dicere possit *quocumque* verbo creato » ([55]).

Infine è da notare che, secondo ciò che abbiamo detto sopra, non solo i beati *possono* formare, conseguentemente alla visione, un verbo creato e inadeguato, ma in virtù dell'*intelligere,* che in quanto operazione *vitale perfetta* non può rimanere *infecondo,* lo *devono* formare, pur formandolo con la massima spontaneità; e ciò senz'alcun pregiudizio per l'immediatezza della visione di Dio. Il non formarsi

---

([53]) *Ibid.*, p. 396, n. 604. Il testo del Gaetano si trova nel suo commento *In I P., q.* 12, a. 2, n. XIII. *Leon.* 4, p. 118b. Cf. supra nota 45.

([54]) *Ibid.*, p. 395, Concl. V.

([55]) *In I P.*, q. 27, a. 1, n. XV. *Leon.* 4, p. 308.

di un verbo, come abbiamo udito dal P. Buonpensiere, « ut minus dicam, vix intelligi potest » ([56]). E' mai pensabile infatti che l'intelletto del beato davanti all'infinito, che gli si dispiega davanti nella visione, rimanga indifferente o inattivo? Reagirà, invece, secondo la sua esigenza naturale di potenza intellettiva, ridicendo a se stesso quanto più del divino spettacolo potrà concepire nel suo seno, ed esprimendo così un verbo che, pur essendo finito e inadeguato, sarà per lui il più perfetto possibile e il logico coronamento della sua attività.

* * *

Un altro egregio teologo che propugna l'universalità del principio *Quicumque intelligit,* facendola derivare dalla *natura stessa* dell'intelligere, è il P. Tommaso Pègues, O.P. (1866-1836)) nel suo monumentale *Commentaire français littéral de la Somme Théologique,* appoggiandosi principalmente al *Contra Gentiles* di S. Tommaso (l. 4, c. 11). « On le voit — scrive il tomista francese — l'*intentio intellecta* dont parle ici saint Thomas, est bien l'expression intérieure due à l'acte d'intelligence portant sur son objet. C'est le *fruit naturel* de cet acte que saint Thomas *n'en sépare jamais,* non pas même quand il s'agit de l'ange se connaissant lui-même par lui-même; pas plus qu'il *ne l'en sépare* quand il s'agit de Dieu, puisqu'au contraire *c'est en Dieu* qu'il va trouver, en son état le plus parfait, *ce fruit de l'acte vital par excellence* qui est l'acte de l'intelligence. Et cela ne confirme-t-il pas que, pour saint Thomas, la production du verbe ou de l'expression intérieure est quelque chose *d'absolument essentiel* à l'acte d'intelligence, *inhérent à cet acte,* non seulement pour des raisons tirées du *coté de l'objet,* mais en raison *de cet acte lui-même, qui,* étant par excellence un acte de vie, ne peut pas *ne pas porter* un fruit de vie? » ([57]). E un po' più avanti: « Le verbe- nous y insistons-c'est donc l'objet connu, existant dans le sujet qui connait, et, par suite, redison le encore, *il ne saurait y avoir jamais d'acte de connaissance intellectuelle sans verbe produit,* pas plus qu'il ne peut y avoir d'acte de connaissance intellectuelle sans que l'objet connu soit, à titre d'objet connu, dans le sujet qui connait ». Vero è — come dice S. Tommaso — che « *intelligere* importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur...; sed *dicere*

([56]) V. nota 48.

([57]) *Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin;* II: *Traité de la Trinité;* Toulouse, Paris 1924, p. 45.

importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum » ([58]). Ma, « conclure de là que pour le saint Docteur, il peut y avoir acte d'intelligence sans qu'il il y ait verbe produit; en d'autres termes, sans que la chose connue soit, à titre de chose connue, dans le sujet qui connaît, c'est confondre la simple distinction des termes absolus et des termes relatifs avec l'exclusion de ce que saint Thomas exige, au contraire, partout et toujours comme fruit nécessaire et inséparable de l'acte d'intelligence » ([59]).

Tuttavia l'esposizione della dottrina non è ancora completa. Rimane infatti da vedere in che rapporto si trova il verbo con la conoscenza: l'espressione del verbo *precede*, come causa o condizione, la conoscenza dell'oggetto, ovvero la *segue* come effetto? Occorre distinguere un doppio caso. Se l'oggetto non è, per se stesso, immediatamente presente e manifesto all'intelletto, come avviene a proposito di tute le cose materiali; oppure non si trova ancora nello stato d'intellibilità attuale, come succede per le cose, anche immateriali, ma che si debbano conoscere astrattamente; allora tocca all'intelletto porre attualmente l'oggetto in tale stato e renderselo così presente e manifesto, ossia costruirsi o darsi in certo modo l'oggetto; il che non può fare l'intelletto che producendo un verbo come specie *vicaria* dell'oggetto stesso, nella quale appunto possa intuirlo o contemplarlo. In tal caso l'espressione *precede,* almeno *natura,* l'intelligere; come nota l'Aquinate: « Sed quia obiectum non habetur nisi in verbo, obiectum autem prius est quam quaelibet actio ad eum (= *illud*) terminata, ideo verbum *prius* est quam intelligere ([60]). Tuttavia anche qui il verbum non precede *tutto* l'intelligere, perchè presuppone l'intelligere *radicale,* ossia l'intelletto messo in azione dalla specie impressa, principio sufficiente dell'intelligere stesso. Così insegna lo stesso S. Tommaso poco prima delle parole or ora riferite: « Prius enim natura est intellectus informatus specie, quae est primum (= *principium*) sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum; et ideo intelligere *in radice* prius est verbo, et verbum est terminus actionis intellectus » ([61]). E la ragione è addotta quasi subito: « Et hoc totum ideo contingit quia non terminatur actio intellectus ad rem extra, a qua acquirit speciem, ut in se est. Si enim species nata esset ducere intellectum ad rem ut

---

([58]) I, q. 34, a. 1, ad 3.

([59]) *Commentaire,* II, p. 49.

([60]) *De natura verbi intellectus* (autentico secondo la maggior parte dei critici). — *Opuscula Philosophica;* Marietti 1954, p. 96, n. 283.

([61]) *Ibidem.*

in se est, ut species coloris ducit in colorem, omnibus modis praecederet intelligere verbum » ([62]). La cosa è spiegata ancora meglio poco sopra, con queste parole: « Sed quia intellectus accipiens speciem a re per sensus, non ducitur per ipsam in rem ut est in sui natura sed ut est in se (= in ipso intellectu), quia ipse facit in se obiectum quod est in eo intellectum, obiectum autem naturaliter prius est actione potentiae circa obiectum; ideo verbum, quod est intra ipsum intellectum, prius est ipso intelligere ad ipsum terminato. Aliud enim est hoc a quo accipitur species, scilicet res ipsa, et aliud ad quod terminatur actio intellectus, scilicet similitudo rei formata ab intellectu » ([64]). Ed ecco la conclusione: « Unde manifestum est quod verbum non est quod sequitur intellectum immediate post rationem intellectus (= post potentiam intellectus nude sumptam); sic enim simpliciter praecederet verbum actum intellectus, qui est intelligere; sed verbum sequitur immediate intellectum in actu per speciem, a qua procedit verbum ut actus ex actu, et non ut actus ex potentia. Unde verbum posterius est actu intelligendi ex parte intellectus; et sic verbum sequitur ad intelligere non in se sed in sua *radice,* ut dictum est » ([65]).

Nella prima delle ipotesi fatte dunque il verbum, o meglio *l'espressione* di esso, precede l'intelligere, sebbene sussegua all'intelligere *radicale.* Ma se, ed è il secondo caso, l'oggetto è perfettamente intelligibile e si unisce immediatamente al conoscente, come nella visione beatifica; oppure è un oggetto spirituale che si autoconosce come l'angelo e l'anima riguardo alla propria essenza, allora l'espressione del verbo *segue* all'intelligere come suo frutto vitale perfetto.

Abbiamo già esaminato e risolto il punto della visione beatifica. Quanto all'angelo, esso non ha bisogno d'una specie impressa per conoscersi, perchè l'essenza dell'angelo è intelligibile in atto e sempre presente all'intelletto di lui; onde scrive S. Tommaso « intellectus angeli », a differenza del nostro, « quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, *non per aliquam similitudinem,* sed per seipsam » ([66]). Nella *Somma* poi l'Aquinate, dopo aver precisato che « nihil differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit alii inhaerens, et quod sit per se subsistens; non enim minus calor calefaceret si esset per se sub-

---

([62]) *Ibidem.*
([64]) *De natura verbi intellectus,* n. 282.
([65]) *Ibidem,* n. 283.
([66]) *De Ver.,* q. 8, a. 6, in fine.

stens, quam calefacit inhaerens »; aggiunge, applicando all'angelo: « sic igitur, et si aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est *eius substantia,* seipsum intelligat » (67). Naturalmente l'angelo, conoscendo se stesso *per suam substantiam,* forma anche un verbum di se stesso; non però quasi ne abbia bisogno per conoscere in tale verbo se stesso, ossia *ex indigentia obiecti;* ma perchè la natura stessa dell'intelligere richiede un termine e un frutto vitale. Infatti il verbo che di se stesso l'angelo forma, non è più immateriale della sua sostanza, né rende questa più presente al suo intelletto di quanto lo sia già per sua natura; nè finalmente un tale verbo potrebbe servire a richiamare l'attenzione dell'angelo su se stesso, perchè — come insegnano comunemente i Tomisti — l'angelo è sempre in atto quanto alla *cognitio sui.* Ha ragione quindi il Gaetano quando scrive: « Angelus, seipsum per seipsum *etiam obiective* praesentialiter habens, vane verbum formaret de se sibi » (68). Si noti bene quel *sibi,* a cui dà buon rilievo l'essere stato messo in fine della frase. Il grande commentatore non crediamo voglia escludere del tutto il verbum dell'angelo quando intende se stesso. L'angelo dunque forma il verbum, ma non lo forma per sé (*sibi*), bensì per altri; per un altro angelo, per esempio, a cui voglia parlare di se stesso. L'angelo infatti non può parlare di sé a un altro comunicandogli la propria sostanza, ma solo ordinando all'altro con un moto della propria volontà, il *concetto* di sé, ossia quel verbum che lui stesso si è formato di sé come termine vitale della sua autointellezione. Con tale verbum l'angelo parlante *esprime,* dice e comunica al suo collega ciò che di se stesso vuol fargli sapere: « Ex hoc vero — scrive l'Aquinate — quod *conceptus* mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri; et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud *loqui ad alterum* quam *conceptum mentis alteri manifestare* » (69). Tuttavia, il verbum che l'angelo forma di se stesso come *effetto* e non come *causa* del suo autoconoscersi, non ha niente a che fare col Verbo di Dio. Questo è la sostanza stessa di Dio, distinta dal Padre solo

(67) I, q. 56, a. 1, in fine.

(68) *In I,* q. 27, a. 1, n. XV; *Leon.* 4, p. 308a. - Il Ferrarese che dice diversamente, non sembra aver afferrato bene il pensiero dell'Aquinate; cf. *In I Contra Gent.,* c. 53, n. V; *Leon.* 13, p. 152b.

(69) I, q. 107, a. 1, in fine.

personalmente (come proferito da proferente); il verbo dell'angelo invece non è affatto la sua sostanza, ma una semplice *similitudo intellecta* di essa, e quindi un'entità puramente accidentale. Su ciò si legga quanto profondamente scrive l'Aquinate al c. XI del IV libro *Contra Gentiles*.

Passando a parlare del caso dell'anima, risulta ad ognuno dalla propria esperienza che l'oggetto diretto della conoscenza intellettiva umana è *la quidditas rei materialis*, e non l'anima stessa, la quale invece si conosce per mezzo delle sue operazioni. In queste infatti l'anima si attua conoscitivamente e acquista coscienza di sé in un'esperienza vissuta. « Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis considerat se in actu animam habere — scrive l'Aquinate — sic dico quod anima cognoscitur *per actus suos*. In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere » ([70]) E spiegando meglio la cosa aggiunge: « Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quod in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus (a guisa d'accidente realmente distinto), sed sufficit *sola essentia animae* quae menti est praesens: *ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur* » ([71]). Tuttavia questa presenza dell'anima a se stessa non è attuale ma *abituale* soltanto. « Sed essentia sua sibi (intellectui) innata est ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere... Et ideo mens, *antequam* a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam *habitualem* habet qua *possit* percipere se esse » ([72]). Tale notizia diventa *attuale* appunto nelle operazioni, specialmente del pensiero, dando luogo a un'esperienza spirituale infallibile: « Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse » ([73]). « Secundum hoc scientia de anima est *certissima*: quod unusquisque in seipso *experitur* se animam habere et actus animae sibi inesse » ([74]). L'anima dunque non ha bisogno, per conoscere se stessa come *fondo esistenziale* de' suoi atti e stati, cioè come sostanza, né d'una specie impressa né d'un verbum. Non di una *specie impressa*, perchè l'anima è sempre abitualmente presente a se stessa (sui notitiam *habitualem* habet qua *possit* percipere se esse); né di un *verbum* perchè tale autopresenza *abituale* si attualizza, diventa *attuale*, nelle

---

([70]) *De Ver.*, q. 10, a. 8.
([71]) *Ibidem.*
([72]) *Ibidem*, ad 1.
([73]) *Ibid.*, q. 10, a. 12, ad 7.
([74]) *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 8 in contr.

operazioni che sono sue modificazioni accidentali. In tali operazioni, che vanno considerate non come una specie di *premesse* dalle quali *s'inferisca* l'esistenza dell'anima, ma a guisa di oggetto complesso, viene alla ribalta della coscienza l'*anima stessa* come operante, come fondo o soggetto in cui sono e da cui provengono i suoi stati e atti; e in essi l'anima *esperimenta* attualmente se stessa, non a parte dalle sue operazioni, ma in esse e con esse (cioè come vivente, intelligente, consenziente, dubitante, ecc. in modo attuale e concreto). E' chiaro che qui il verbo è inutile; è sostituito infatti, e con vantaggio, da un'esperienza conoscitiva immediata, nella quale cioè l'anima è presente immediatamente a se stessa anche in ratione obiecti. Possiamo dunque applicare qui quanto notava il Gaetano rispetto all'angelo e abbiamo riportato a suo luogo: l'anima essendo anche oggettivamente presente a sé stessa ne' suoi atti. « vane verbum formaret de se sibi » ([75]). Tuttavia l'anima, nella conoscenza di sè un verbo lo produce; però solo come *effetto,* termine e frutto vitale della sua operazione autocoscente. Ed è un verbo astratto, nel quale il soggetto esprime e contempla la natura dell'anima in genere; concetto che poi gli servirà per attribuirlo ai suoi simili, delle cui anime egli non può avere nessuna conoscenza esperimentale. Tutto questo si riferisce alla conoscenza dell'anima quanto all'*an sit,* conoscenza però che implica qualcosa anche del quid sit, poichè — come osserva l'Aquinate — « de nulla re potest sciri *an* est, nisi quoquo modo sciatur de ea *quid* est, vel cognitione perfecta, vel saltem cognitione confusa » ([76]). L'uomo perciò, nell'esperienza che ne' suoi stati ed atti ha dell'anima propria, ne percepisce non solo l'*esistenza* ma anche qualcosa dell'*essenza,* in quanto cioè si percepisce esistente come fondo da cui provengono e in cui sono questi medesimi stati ed atti, vale a dire percepisce se stesso come fondo *sostanziale* di essi, identico e permanente. Rimane però che la conoscenza *specifica* dell'anima (se cioè sia spirituale o no) richiede — come s'esprime l'Aquinate — una « diligens et subtilis inquisitio » (I, q. 88, a. 1), basata sulla natura delle operazioni superiori e sull'immaterialità della specie conoscitiva.

Concludendo, l'accezione più propria del verbum è quella che considera l'espressione come *conseguente* all'intelligere ed *effetto* di esso, poichè, anzitutto, ogni verbo suppone almeno

---

([75]) V. nota 68.
([76]) *In Boeth. de Trin.,* q. 6, a. 3.

l'intelligere *radicale,* eppoi perchè solo così si giustifica il nome che gli conviene per eccellenza di *termine* dell'operazione intellettiva, la quale essendo nobilissima non può mancare d'un frutto vitale; infine si mantiene l'analogia dell'intelligere col velle, il quale ultimo ha pure lui il suo termine e frutto vitale che è l'impressione dell'amato nell'affetto dell'amante, risultante appunto dall'azione immanente d'amare.

Ci sembra d'aver dimostrato che il « Quicumque intelligit », come pure il « Quicumque amat », coi loro rispettivi termini, hanno veramente un valore universale; e che nessuna ragione nè filosofica nè dommatica ci obbliga a restringerne l'ambito d'applicazione; e che, di conseguenza, il timore che ne possa venir compromessa la soprannaturale trascendenza della Trinità sacrosanta, è un timore artificiale e irragionevole, che dev'essere bandito una volta per sempre dalle menti e dai libri.

Prof. Carlo Molari

ASPETTI METAFISICI E FUNZIONALI DELLA COSCIENZA UMANA DI CRISTO

Continua fra i teologi l'approfondimento di uno dei temi più interessanti della teologia moderna: l'unità psicologica di Cristo. I numerosi interventi sviluppatisi in questi ultimi tempi (1) hanno innegabilmente contribuito ad arricchire gli elementi di soluzione del problema che prospetta, sotto la veste psicologica, la difficoltà fondamentale della cristologia: l'unità di Cristo.

Com'è noto, il problema viene presentato in maniera un po' diversa dai singoli autori, e la formulazione già risente delle diverse impostazioni dottrinali. Generalmente esso viene prospettato in questo modo:

Cristo, agendo umanamente, aveva coscienza con le sole facoltà umane di essere oltre che uomo anche il figlio di Dio? L'io che egli come uomo pronunciava, aveva un contenuto umano o divino?

---

(1) Restano ancora fondamentali punti di riferimento:

Galtier P., *L'unité du Christ*, Paris 1939.

Parente P., *L'io di Cristo*, Brescia 1955².

Xiberta B., *El yo de Jesu Xristo*, Barcellona, 1954.

Diepen H., *La psychologie du Christ selon saint Thomas*, in *Revue tomiste* 50 (1950) pp. 515-562.

Fra gli ultimi interventi in materia citiamo solo:

Galot J., *La psychologie du Christ*, in *Nouvelle revue théologique* 80 (1958) pp. 337-358.

Heris Ch. V., *A propos d'un article sur la psychologie du Christ*, in *Revue des sciences philosophique et théologiques* 43 (1959) pp. 462-471.

Lonergan B., *De Constitutione Christi ontologica et psychologica*, Romae, 1958².

Lonergan B., *Christ as subjet, a reply*, in *Gregorianum* 40 (1959) pp. 242-270.

Malmberg F., *Ueber den Gottmenschen*, Freiburg 1960, pp. 89-114.

Masure M., *Sacrifice du Chef*, Paris 1957⁸, pp. 508 ss.

Parente P., *La psicologia di Cristo*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, Milano 1957, pp. 345-372.

Perego A., *Una nuova opinione sull'unità psicologica di Cristo*, in *Divinitas* 2 (1958) pp. 409-424.

Perego A., *L'io, l'atto coscienziale umano, e l'autonomia psicologica di Cristo in un articolo del P. Galot*, in *Divus Thomas* 61 (1958) pp. 472-480.

Le risposte possono essere sintetizzate così:

1) O si afferma una completa autonomia della psicologia umana di Cristo e si dice: la coscienza umana di Cristo può pronunciare un proprio « io » umano, o almeno lo potrebbe pronunciare se la visione beatifica non correggesse questa percezione psicologica di autocoscienza.

2) O si nega una autonomia strutturale della coscienza umana, ma si ammette un'autonomia funzionale o oggettiva nel senso che Cristo:

a) per mezzo della coscienza non percepisce un io divino che è al di là del suo campo di percezione,

b) ma neppure un io umano che non esiste,

per cui la visione beatifica completa e perfeziona i dati di coscienza umana.

3) O si nega una completa e perfetta autonomia alla coscienza umana ammettendo che attraverso essa Cristo attinga in certo modo la sua persona divina ([18]).

Riducendo ancora gli elementi comuni e considerando solo l'aspetto funzionale si potrebbero presentare due soluzioni di fondo:

1) Cristo per mezzo della sua coscienza umana non attinge la sua personalità divina.

2) Cristo attraverso le sue facoltà umane ha coscienza della sua personalità divina.

In ambedue le soluzioni esistono innegabili difficoltà.

Se infatti si afferma che Cristo con la sua coscienza umana non avvertiva di agire quale figlio di Dio, ma che egli lo sapeva esclusivamente in virtù di un'altra scienza, quale la visione beatifica, o la scienza infusa, se ne dovrebbe concludere che, umanamente, Cristo si percepiva come soggetto autonomo di attività, come se fosse esclusivamente uomo. Conclusione che equivarrebbe all'affermazione di un « io » umano e di una personalità psicologicamente indipendente.

Se invece si asserisce che la coscienza umana di Cristo percepiva il Verbo, resta da spiegare come possa un intelletto creato terminare immediatamente al Verbo in modo tale da distinguerlo dal Padre e dallo Spirito Santo come persona sussistente nella natura umana assunta. Si dovrebbe allora quasi pensare ad una sublimazione eccelsa dell'intelletto umano di Cristo.

([18]) La prima risposta è data dal P. Seiller e nella seconda forma da P. Galtier, la seconda risposta è di P. Diepen, la terza infine presentata da P. Parente va facendosi sempre più comune fra i teologi.

Sia nell'una che nell'altra soluzione del problema così posto restano solchi oscuri. La prima soluzione riproporrebbe in chiave psicologica la dualità nestoriana, che poneva in Cristo due soggetti di attività: la seconda, invece, è parsa ad alcuni sublimare la natura umana fino a darle proprietà esclusive della natura divina.

Non intendiamo ora ripresentare tutta la questione nel suo sviluppo storico e dottrinale nè esaminare i vari tentativi di sistemazione; vogliamo solamente presentare alcuni elementi che sembrano essere stati un po' trascurati nella polemica.

Ecco in breve la linea delle considerazioni che seguono:

§ 1. - La coscienza.

A) Coscienza: funzione di presenza: 1) Due forme di coscienza; 2) condizione ontologica di coscienza; 3) coscienza: forma eccelsa di sussistenza.

B) Coscienza: funzione personale e unificatrice: 1) persona: principio di coscienza; 2) persona: termine di coscienza; 3) coscienza: funzione unificatrice.

C) I limiti conoscitivi della coscienza.

§ 2. - Applicazione a Cristo.

A) Struttura dinamica di Cristo: 1) aspetto umano; 2) aspetto teandrico; 3) aspetto divino.

B) Struttura psicologica di Cristo: 1) aspetto umano; 2) aspetto teandrico; 3) aspetto divino.

C) Problema e chiarificazione: Ca) Coscienza immediata: I) Unità psicologica come riflesso dell'unità personale. II) Espressione umana dei dati della coscienza divina. 1) aspetto metafisico; 2) aspetto funzionale. Cb) Coscienza riflessa.

D) Difficoltà: 1) Percezione autonoma? 2) Oggetto soprannaturale?

Conclusione.

§ 1 - LA COSCIENZA

A) La coscienza, funzione di presenza.

Per mezzo della coscienza il soggetto operante si sente immanente ad ogni sua attività e se la attribuisce. La facoltà di coscienza quindi

non è una qualunque facoltà operativa ma la facoltà con cui il soggetto si avverte presente ad ogni attività di qualunque sua potenza.

« La coscienza implica... nel suo attuarsi un certo giudizio primitivo e un'apprensione sintetica di appartenenza di tali stati, atti, oggetti ecc. ad un soggetto di inesione e di attribuzione, per via del quale essi ottengono una certa struttura nell'ordine percettivo e ontologico ad un tempo, e acquistano perciò un significato » (2).

Tale conoscenza tuttavia resta sempre « informe », mette cioè in risalto esclusivamente la « presenzialità » senza determinare la natura dell'atto o del soggetto o la struttura formale, che sottostà all'atto operativo.

Nel senso che la coscienza non è un atto di conoscenza astrattiva che termini ad un « verbum mentis », nè un atto di giudizio in cui si colga la natura del soggetto, ma è una sperimentazione di presenza che il soggetto ha in se stesso nell'atto di agire, è una conoscenza antepredicamentale in cui esplicitamente non si coglie che il soggetto in quanto presente.

La coscienza diretta, intuitiva non è costituita da un atto distinto (3) e non ha quindi un termine o un oggetto vero e proprio; è autopresenza del soggetto a se stesso, attraverso il diaframma dell'ordine operativo.

Tale processo coscienziale, quindi, è un processo primitivo, esperienziale e non fa *conoscere* noeticamente nulla, non vi è un concetto o un giudizio in cui formalmente si esprima; è un fenomeno che sottostà ad ogni atto cosciente ma che non lo costituisce.

E' la trasparenza di un atto permeato di intelligenza ma di per se stesso non è un atto.

Anche sotto questo punto di vista è esatta la precisazione di P. Lonergan secondo cui l'oggetto « quod per conscientiam innotescit, non sub ratione veri et entis, neque sub ratione intelligibilis vel quidditatis, sed sub ratione experti attingitur » (4).

1) *Due forme di coscienza.*

Nè si deve confondere questa « coscienza » immediata con il processo di riflessione che avviene con un atto distinto e per natura successivo a quello operativo. Per questo processo vale l'affermazione di

---

(2) Fabro C., *Coscienza*, in *Enciclopedia Cattolica*, 3,674.

(3) « Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere », I Sent., d. 1 q. 2 a. 1 ad 2.

(4) *De constitutione...*, *o. c.*, p. 85.

S. Tommaso « alius est actus quo intellectus intelligit lapidem et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde » (5), e la definizione di Schiffini riportata da P. Perego: « secunda seu reflexa mentis intentio, qua in nos plene redimus ac nostram existentiam nostrasque modificationes praesentialiter intuemur » (6).

E' necessario quindi tener ben distinte due diverse accezioni di coscienza:

a) la coscienza immediata, diretta, intuitiva che accompagna ogni attività del soggetto intelligente;

b) la coscienza riflessa o introspezione che avviene con un atto di ripiegamento su se stesso e sulla propria attività.

La prima coscienza è primitiva e informe, la seconda si arricchisce di tutti gli elementi propri di scienza e di esperienza, sì da divenire un atto complesso eminentemente soggettivo e personale.

La prima coscienza chiamata « diretta » (7) viene detta « cognoscere minus proprie » (8) o anche « cognoscere sub ratione experti » (9) o « in modo inespresso » (10).

La seconda coscienza invece, detta riflessa (11), si sviluppa sull'atto precedente ed è formalmente un atto di conoscenza.

Non sembra esatto tuttavia pensare che « solo quando ha luogo la riflessione formale dell'intelletto, il soggetto è raggiunto come sog-

---

(5) I. *S. Th.* q. 87 a. 32 « Signalons simplement que la contradiction entre le passage cité des « Sentences » et I 87 3 n'est qu'apparente, car il faut distinguer une double *reflexio in actum* (*sicut in rationem agendi* et *sicut in obiectum*: I S., 17. 1.5.4) Cfr. I. 93.7.4: Quamvis dici possit quod percipiendo actum suum [mens] seipsam intelligit, quandocumque aliquid intelligit ».

HAYEN A., *L'intentionel selon Saint Thomas*, Bruxelles 1954², p. 225 n. 2.

(6) *Divinitas*, 2 (1958) p. 420.

(7) Cfr. PEREGO A., *Unità Psicologica di Cristo*, in *Divinitas* 2 (1958) p. 419, il quale rimanda a PALMÉS F. M., *Psicologia sperimentale*, Roma 1956, pp. 36-39.

(8) Cfr. SUAREZ F., *De Anima*, III n. 1, Ed. Vivès, Parigi 1856, IV, pp. 652-653.

(9) Cfr. LONERGAN B., *Christ as subject, a reply*, in *Gregorianum* 40 (1959) p. 258.

(10) « Ce qui caractérise cette conscience (de) soi, c'est d'être encore inexprimée: elle *est présence à soi, non connaissance de soi;* elle ne sent pas de concepts, de jugements, de mots; elle est silencieuse, elle ne parla pas. Dès qu'elle réfléchit, elle parle; réfléchir, c'est en effet élucider en exprimant; le fruit de la réflexion est le jugement... Il exprime un irreflechi, un vecu ou un perçu, il ne s'exprime pas lui-même... ».

VAN RIET G., *Idéalisme et Christianisme*, in *Rev. phil. de Louv.*, 56 (1958) p. 403-404· egli scrive opponendosi all'idealismo di Dumery.

(11) Cfr. PEREGO A., *Unità Psicologica di Cristo*, in *Divinitas* 2 (1958) p. 419, il quale rimanda a PALMÉS F. M., *Psicologia sperimentale*, Roma 1956, pp. 36-39.

getto e si può parlare in senso vero e proprio di coscienza psicologica » (12).

Giacchè anche nella coscienza diretta il soggetto si attinge come tale: l'unica differenza riguarda *il modo* di conoscenza o di percezione o se si vuole anche l'*ambito* che si rivela molto più esteso nella coscienza riflessa.

Nè si deve identificare la coscienza diretta, immediata, primitiva con la coscienza implicita che S. Tommaso attribuisce al senso (13) giacchè la prima è propria dell'intelletto, il quale è limpido nella sua attività spirituale, mentre la seconda avviene nello svolgimento della attività sensitiva.

E' solo per mezzo dell'intelletto che il soggetto è presente a se stesso in senso vero e profondo.

2) *Condizione ontologica della coscienza.*

Per comprendere meglio la possibilità di questo processo è utile richiamare brevemente i fondamenti del rapporto dinamico fra il soggetto e la sua attività.

Il soggetto è immanente alla sua operazione come sua causa completa ed esauriente. La natura e le facoltà non hanno in loro stesse la ragione sufficiente della loro attività, ma sono solamente principi di attività. Il soggetto, invece, come sussistente ha in se stesso tutti gli elementi che possono giustificare metafisicamente lo sviluppo dell'azione.

Per questo S. Tommaso afferma costantemente che solamente il supposito è il soggetto completo dell'azione, mentre le facoltà e la natura sono solo principi di attività: actiones sunt suppositorum.

Nè tale principio deve intendersi esclusivamente in senso di una pura attribuzione (14) ma di una vera dipendenza intrinseca e metafisica (15): « operatio, osserva S. Tommaso, procul dubio importat

---

(12) Perego A., *a. c.*, in *Divinitas* 2 (1958) p. 420.

(13) *De Ver.*, q.1. a. 9 e *In III de Anima*, lec. 2 § 591,

(14) In tale senso ristretto l'interpretano De Basly-Seiller O.F.M. « *Une deviation en Scolastique*: Actiones sunt suppositorum » in *Franziskanische Studien* 32 (1950) pp. 382-397. Cfr. Molari C., *De Christi ratione essendi et operandi*, Romae 1957, pp. 71-81.

(15) Cfr. Parente P., *L'Io di Christo*, Brescia 1955.

Xiberta B. M., *El yo de Jesu Xristo*, Barcellona 1934, p. 126.

Wuenschel E. A., *De Operatione Christi theandrica eiusque principio quod*, in *Doctor Communis*, 1952 pp. (11-45). « Subsistentia est quae naturae tribuit ut

aliquid procedens ab operante » ([16]) cioè « ab existente in actu » ([17]).

E' il soggetto infatti che rende ragione esauriente dell'attività propria in forza di tutti i suoi principi costitutivi.

In virtù delle sue potenze e del complesso di perfezioni che costituiscono l'ordine formale e naturale, il soggetto giustifica l'aspetto specifico e qualitativo delle sue attività. In virtù invece della attualità propria che lo costituisce sussistente, il soggetto dà una giustificazione metafisica dell'attualità nuova in cui consiste l'attività.

La natura quindi come principio formale considerata in sè non giustifica pienamente l'ordine dinamico, è solo il soggetto completo cioè la natura sussistente in quanto dinamicamente presente alla sua attività, che dà questa sufficiente giustificazione.

Il processo coscienziale è reso possibile appunto dall'immanenza del soggetto ad ogni propria attività.

Ogni azione riflette integralmente l'agente, giacchè in essa si ripercuotono dinamicamente tutti gli elementi fondamentali che compongono la sostanza.

L'attività in altre parole implica tutto il soggetto, anche se non integralmente. Per questo motivo la coscienza, che è la trasparenza del soggetto in attività, è propria ed esclusiva dei sussistenti ([18]) e l'io che è l'espressione di coscienza include implicitamente tutta la ricchezza ontologica della persona.

L'« io » quindi è il soggetto che, essendo immanente a ogni operazione, si esprime come cosciente di questa sua immanenza e dello sviluppo della sua attività.

Evidentemente, tuttavia, solo negli esseri intelligenti o spirituali questa immanenza ontologica del soggetto al suo agire diventa pre-

---

sit actuosa et proferre possit proprias energias quarum est fons et principium », p. 19.

Molari C., *De Christi ... o.c.*, pp. 77-99. « Suppositum est subiectum actionis, natura autem et potentiae sunt simpliciter principia. Subiectum autem in quolibet genere consideratum perfectius est quam simplex principium ... Iuxta S. Thomam et natura et suppositum ad actionem concurrunt ita ut utrique actio attribuatur, sed diversimode. Suppositum enim est principium quod agit, subiectum scilicet actionis quod producit effectum per actionem causalitate vere efficienti. Natura autem formae et potentiae, sunt principia quibus agens agit. « principia autem dico non effectiva sed formalia » (II C. G., 78) ». pp. 96-97.

([16]) *De Veritate*, q. 4 a. 2.

([17]) *ib.*, q. 8 a. 6.

([18]) « Forma enim in quantum perficit materiam dando ei esse quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero *in seipsa habet esse, in seipsam redit*. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas... Sed virtutes per se subsistentes cognoscunt seipsas », I *S. Th.*, q. 14 a. 2 ad 1um.

senza conoscitiva, o coscienza psicologica ed anche in costoro solo quando anche la facoltà intellettiva in un modo o in un altro vi è implicata.

3) *Coscienza: forma eccelsa di sussistenza.*

Da ciò che è stato fin qui detto appare chiaramente che la coscienza è un riflesso psicologico di una sussistenza spirituale e che essere coscienti è un modo di possedersi e quindi di sussistere.

Sotto il peso di un'autorità neoplatonica, S. Tommaso ha più volte parlato di questa intrinseca relazione fra sussistenza e coscienza.

Il termine comune fra i due concetti è quello di « possessione ». Colui che sussiste si possiede, chi non sussiste invece è posseduto da un altro:

> « Formae enim in se non subsistentes, sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae. Formae enim in se subsistentes, ita ad res alias effunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent » ([19]).

Ci sono tuttavia vari gradi di sussistenza, gradi determinati dalla perfezione di tale possessione e manifestati dalla perfezione della attività.

Con il progredire della perfezione di sussistenza l'attività diviene sempre più immanente e la possessione di sè sempre più piena.

> « Per se autem subsistere maxime convenit Deo et secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam (= ritorno metafisico, possessione di sè) et cognoscens se ipsum (= ritorno conoscitivo, riflessione di coscienza) » ([20]).

Nel suo grado più elevato quindi la « possessione di sè », che è il sussistere, diviene coscienza di sè.

Essere coscienti significa, perciò, possedersi non solo in rapporto all'essere ed all'operazione, ma pure in rapporto all'ordine intenzio-

---

([19]) *De Ver.*, q. 2 a. 2 ad 2um. Cfr. *Super librum de causis expositio*, n. 15 ed. Saffrey, p. 91. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa, habentia tixionem ita quod non convertantur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad subiecta; et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsa, quia omne tale est substantia simplex, sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materiali sustentamento.

([20]) *I S. Th.*, q. 14 a. 2 ad 1um.

nale: la persona non solo possiede il suo essere (costitutivo ontologico) la sua attività (riflesso dinamico = libertà), ma pure il suo ordine intenzionale: essa è presente a se stessa in quanto *intelligibile* (21).

B) Coscienza: funzione personale e unificatrice.

1) Solo la persona quindi è il principio della coscienza in quanto sussistente ed intelligente.

E' la persona, cioè, che per mezzo della coscienza prende visione di se stessa, e si percepisce come operante, perchè solo essa è sussistente.

Non sono le singole facoltà che percepiscono il loro soggetto di inesione poichè queste, non sussistendo, non si possiedono e non sono quindi presenti a se stesse, è il soggetto che coglie se stesso attraverso il diaframma delle sue potenze operative.

2) Il sussistente non è solo principio ma pure termine della coscienza immediata.

Ciò non implica che per riflessione non si possa prendere coscienza di particolari aspetti dell'attività del soggetto: del modo di attività, del processo interno, della natura della facoltà ecc., ma il dato immediato e primitivo è il legame di tutti gli atti con il soggetto da cui procedono.

« Se, come preferisce la psicologia moderna, si chiama « me » il complesso degli atti percepiti, e si indica con « io » il legame psicologico di questi atti, che vengono riportati ad un solo principio agente » (22), si potrebbe dire che l'oggetto fenomenico o anche materiale di coscienza è il « me », ma il vero termine formale è l'io. La coscienza, infatti, al di là del complesso dei fenomeni psicologici, rivela il soggetto operante come loro fondamento e principio.

3) Da ciò procede il potere unificatore della coscienza. Essa riallaccia tutte le molteplici attività ad un'unica sorgente, mostrandone il loro intimo legame con il supposito da cui procedono.

Se fosse altrimenti i singoli casi dell'attività umana resterebbero indipendenti ed impenetrabili. Se, ad es., fosse la volontà a percepire

---

(21) Cfr. Haven A., *La communication de l'être d'après St. Thomas d'Aquin*, II, p. 302. « Par la réflexion, l'homme conquiert progressivement la maîtrise de son agir. Celui-ci devient véritablement mien, par l'éveil de la liberté dans la conscience: en devenant conscient d'agir, je me mets nécessairement à agir consciemment, c'est-à-dire librement ».

(22) P. Parente, in *Orientamenti di Teologia Dommatica*, Como 1957, II, pp. 362-365.

nell'azione il soggetto a cui inerisce; se, a sua volta, fosse l'intelletto a percepire il suo soggetto d'inesione nell'atto della propria attività l'una e l'altra facoltà non avrebbero alcuna ragione per potere asserire che il soggetto che intende e quello che vuole è uno solo. Ma in realtà nella percezione coscienziale è il medesimo soggetto che si coglie « intelligente » e « volente ». L'unità di coscienza non dipende dall'unità della facoltà, ma dall'unità del soggetto, che si coglie nel mutare delle affezioni psicologiche sempre identico a se stesso.

Se quindi l'uomo avesse tante facoltà di coscienza quante sono le sue attività, ciononostante l'uomo si percepirebbe sempre come un unico soggetto d'attività, cioè sentirebbe di essere sempre lo stesso a cogliersi come principio della conoscenza e principio delle varie attività.

In altre parole, la ragione dell'unità coscienziale non è data dalla unità della facoltà di coscienza, ma esclusivamente dalla unità del principio di coscienza.

Potremmo chiarire il pensiero con un esempio. Se un oggetto è percepito con più facoltà conoscitive di un unico conoscente esso può essere riconosciuto ed affermato come « uno », ma se, invece, lo stesso oggetto viene percepito da diverse facoltà di diversi soggetti conoscenti non esiste un sufficiente fondamento per concludere alla identità dell'oggetto, se non per confronto dei dati conosciuti.

Non solo, ma anche quando un unico soggetto percepisce un oggetto con due atti successivi, egli non può affermare l'identità dell'oggetto se non per un confronto dei dati colti nei due momenti conoscitivi.

Il processo coscienziale invece è diverso: in esso il soggetto non deve confrontare i contenuti per affermare l'identità; egli sente di cogliere « se stesso » come operante nei vari momenti di coscienza. E quindi qualunque siano i dati di coscienza egli afferma la sua identità di conoscente: in ogni caso egli sente di cogliere « se stesso » come un identico soggetto operante. Tale identità è affermata con il pronome « io », soggetto di ogni affermazione coscienziale.

Per questo nei fenomeni di coscienza l'identità del soggetto che sente di cogliere se stesso, è l'unica e sufficiente condizione metafisica dell'unità coscienziale.

Benchè distinte dall'anima, le facoltà e potenze operative non hanno una propria entità e sussistenza, ma formano una totalità nel soggetto. La loro attività quindi non è « separata », nè è una realtà che si aggiunge estrinsecamente al soggetto, ma è un'espressione di tutto il soggetto a cui questi è presente integralmente.

Concludendo:

fondamento dell'identità, nei processi coscienziali
non è 1) l'identità della coscienza-funzione,
nè 2) l'identità del contenuto di coscienza,
3) ma l'identità del soggetto che nella coscienza è presente a se stesso.

C) I Limiti conoscitivi della coscienza.

La coscienza immediata in quanto presenza del soggetto operante a se stesso, non ha un valore strettamente noetico. Chi è cosciente di sè non necessariamente conosce la sua intima natura, la sua struttura formale ecc., egli, agendo, si avverte ed è presente a sè stesso solo come soggetto. In altre parole nella coscienza la persona è soggetto e non oggetto.

Ciò non esclude che la coscienza offra i dati sufficienti per una determinazione ulteriore della natura del soggetto stesso. Ma tale determinazione suppone una riflessione sui dati di coscienza, riflessione che esula per se stessa dalle funzioni della coscienza ed appartiene alla riflessione od introspezione.

La spiritualità dell'anima, ad es., viene inferita con l'analisi dei dati di coscienza, ma con una riflessione che oltrepassa il meccanismo della coscienza ed include tutti gli elementi del processo dimostrativo.

Il dato immediato che la coscienza offre senza necessità di inferenza od analisi ulteriori è il nesso causativo esistente attualmente fra il soggetto e la sua attività: il soggetto percepisce immediatamente di essere principio di attività.

§ 2 - APPLICAZIONE A CRISTO.

In Cristo vi è un unico agente: il Verbo. E' solamente la persona del Verbo sussistente nella natura umana, che giustifica metafisicamente l'attività umana di Cristo.

Ne consegue quindi che il Verbo è immanente ad ogni sua attività umana, di una immanenza completa, come la persona è immanente alle sue operazioni. E' infatti la persona del Verbo che agisce per mezzo della natura umana, che compie i miracoli come le azioni più umili della natura assunta.

Ma prima di affrontare la prospettiva del problema psicologico chiariamo brevemente la struttura dinamica di Cristo.

A) Struttura dinamica di Cristo.

La struttura operativa di Cristo può essere considerata sotto tre aspetti:

1) quello puramente umano,
2) quello teandrico,
3) ed infine quello puramente divino.

1) Il primo, riguarda le azioni esclusivamente umane, le azioni, cioè, che hanno come causa formale adeguata la natura umana.

In che modo esse potevano dirsi ed erano azioni del Verbo?

Vi possono essere tre diverse risposte a tale quesito:

a) Una che concepisce la natura umana completamente autonoma dal punto di vista dinamico, nel senso che vede nella natura umana un principio completo e sufficiente dell'attività. Le azioni umane, tuttavia, dovrebbero attribuirsi al Verbo in quanto la natura umana appartiene a Lui.

b) Una seconda spiegazione parla di un influsso del Verbo, in quanto persona, sulla *natura umana* in ordine dinamico, in modo che la natura umana è concepita come uno strumento della persona divina. In tale caso occorrerebbe distinguere due azioni: una del Verbo ed una della natura umana. Questa ultima azione, apparterrebbe al Verbo per l'influsso che vi esercita la persona divina.

c) Una terza concezione vede nella natura umana uno strumento del Verbo nel senso improprio: instrumentum coniunctum.

Il Verbo, in quanto agente umano, non ha un'azione diversa da quella della natura assunta, non esercita quindi un influsso efficiente *sulla natura umana,* ma piuttosto egli agisce *per mezzo della natura umana.* L'azione umana di Cristo infatti risulta dalla funzione dinamica dei due comprincipi che costituiscono Cristo in quanto uomo: l'essere del Verbo e la natura umana.

La funzione metafisica dell'essere del Verbo in questo caso non si esplica sul piano formale, ma solamente nel piano di attuazione, per cui non è un influsso esercitato *sulla natura,* ma una funzione intrinseca *alla natura* umana che la attua in ogni sua implicanza formale: ontologica e dinamica. In altre parole: riguardo all'aspetto esclusivamente umano delle azioni di Cristo, la natura assunta non è strumento della *natura divina,* ma è semplicemente strumento improprio del Verbo, senza che questi abbia un'azione propria al di fuori delle sue due nature ([23]).

([23]) Vedi tratteggiati questi aspetti del problema in Molari C., *De Christi ratione essendi ed operandi, o. c.,* pp. 159-176.

2) Ordine teandrico.

Dobbiamo però convenire che le due ultime concezioni praticamente possono accordarsi in un'unica, perchè *di fatto* ogni azione umana di Cristo è un'azione teandrica nel senso che ogni azione umana di Cristo è ordinata all'opera redentrice ([24]). In ogni azione umana di Cristo quindi è presente la virtualità della natura divina, per cui non solo il Verbo agisce per mezzo della natura umana, ma anche sulla natura umana per mezzo della natura divina. L'aspetto umano però dell'attività di Cristo appartiene formalmente al Verbo non perchè la natura umana in ogni sua azione dipende da quella divina come vero strumento, per produrre effetti soprannaturali e divini, ma solo in quanto essa ha nell'essere personale del Verbo, il fondamento intrinseco d'attualità ontologica e dinamica.

E' infatti per questa sua dipendenza personale dal Verbo che l'attività umana di Cristo si attribuisce al Verbo benchè nello stesso tempo esso dipenda dalla natura divina comune alla Trinità.

3) Vi è infine in Cristo un'attività strettamente divina comune a tutte le altre Persone trinitarie, ma immanente al Verbo in modo proprio, come la natura divina con cui si identifica.

B) Struttura psicologica di Cristo.

L'ordine psicologico riflette esattamente l'ordine ontologico: la sua coscienza e la sua struttura. Possiamo quindi distinguere in Cristo vari aspetti psicologici secondo il suo ordine dinamico.

1) Aspetto puramente umano.

Il Verbo agendo umanamente era dinamicamente presente alle sue azioni umane, ed era presente a se stesso come operatore in virtù di tale immanenza.

2) Aspetto teandrico.

Il Verbo era presente a se stesso psicologicamente, quando agiva teandricamente, sia per mezzo della coscienza umana che per mezzo di quella divina, giacchè ambedue le nature erano implicate in ogni attività di Cristo.

([24]) Cfr. III *S. Th.*, q. 48, a. 6.

3) Aspetto divino.

L'attività strettamente divina, infine, in quanto immanente al Verbo, si rispecchiava personalmente nella sua coscienza propria ([25]).

Per mezzo della coscienza umana il Verbo sperimentava se stesso come agente umano, per mezzo della coscienza divina, invece, Egli era presente a se stesso come soggetto di attività divine.

L'aspetto teandrico non è che la confluenza delle due coscienze naturali in un atto complesso di coscienza.

C) Problema e chiarificazione.

Tutta la difficoltà consiste nel comprendere come in Cristo potessero essere ridotti all'unità i dati delle due coscienze naturali, cosicché l'unico « io » potesse essere indifferentemente soggetto di attribuzioni delle attività dell'una e dell'altra natura.

La formulazione esatta del problema potrebbe essere quindi:

« come si strutturava l'unità psicologica di Cristo, ammessi i due ordini naturali essenzialmente diversi? »

E specificando i due aspetti inclusi in tale domanda ci si potrebbe chiedere:

1) Il Verbo per mezzo della natura divina era cosciente di agire anche umanamente e quindi di essere uomo?

2) Il Verbo per mezzo della natura umana era cosciente di agire anche divinamente e quindi di essere Dio?

Se ciò non avveniva come si può comprendere metafisicamente e funzionalmente l'unità psicologica di Cristo? ([25a]).

([25]) Evidentemente l'intelletto divino è unico e quindi unica è la coscienza divina ma sul piano relativo esso è *triplice* nel senso che esso è posseduto personalmente in modo diverso dal Padre dal Figlio e dallo Spirito Santo, come la natura divina. Cfr. P. Parente, *L'io di Cristo, o.c.*, pp. 373-374 e n. 557.

([25a]) Il P. Philippe de la Trinité ha disapprovato la formulazione corrente del problema psicologico di Cristo, sostenendo che l'unica questione da porsi al proposito è « comment le Fils de Dieu sait-il qu'Il est homme? » e risponde: « Il le sait parce qu'Il a, comme Dieu, consciemment assumé une conscience humaine » (La Rédemption par le sang, Paris 1959, pp. 41-42).

Anche se alcune precisazioni dell'illustre carmelitano sono giuste in relazione soprattutto all'ipostatizzazione della natura umana, comune ai teologi di ispirazione scotista, non si comprende perchè il problema debba essere così limitato, dato che anche l'ordine psicologico umano deve essere integrato nella psicologia di Cristo, sia nel piano metafisico che in quello funzionale.

Ad ogni modo l'autore rimanda ad un prossimo articolo che deve comparire nelle *Epnemerides Carmeliticae*, per una presentazione esauriente della sua opinione (ib. n. 10).

Limitandoci per ora al secondo quesito riguardante la coscienza umana, e prendendo come spunto fenomenico l'espressione umana della sua personalità quale ci si manifesta dei Vangeli, ecco quali ci sembrano gli elementi del problema.

Ca) *In ordine alla coscienza immediata.*

a) Con le facoltà umane Cristo manifestava di aver presente a se stesso l'attività divina come propria, e di avvertire la sua unità personale umano-divina, esprimendosi per mezzo di un « io » soggetto di attività divine ed umane. Tale « io » espresso umanamente profluiva da una coscienza umana o da una coscienza divina?

b) Se l'io espresso dalle facoltà umane di Cristo procedeva dalla sua coscienza umana come poteva questa riflettere le attività divine e quindi la Persona del Verbo in quanto tale?

c) Se l'« io » espresso dalle facoltà umane di Cristo procedeva dalla coscienza divina come poteva questa comunicare i suoi dati alla facoltà inferiore? non sarebbe necessario ricorrere ad una coscienza superiore (personale) che unificasse i dati delle due coscienze naturali?

Cb) *In ordine alla coscienza riflessa.*

a) Con le facoltà umane Cristo manifestava di conoscere le sue proprietà umano-divine attuando una « comunione di idiomi » attribuiti immediatamente all'unico soggetto.

b) Tale espressione procedeva da una conoscenza riflessa sulle proprie attività e quindi aveva carattere coscienziale, o dipendeva esclusivamente dalle altre conoscenze che egli possedeva nella natura umana (scienza infusa - visione beatifica)?

c) Se tale espressione procedeva da una conoscenza naturale riflessa come può essere spiegata, data la sproporzione fra natura umana e realtà divina, fra i contenuti della coscienza umana e i dati invece manifestati?

d) Se essa invece procedeva da una conoscenza divina come poteva questa riflettersi sulla coscienza umana conservando il carattere personale?

Impostata così la questione ci sembra che i punti da chiarire restino i seguenti:

I) come si realizzava l'unità psicologica nella dualità delle coscienze funzionali;

II) come era possibile al Verbo esprimere umanamente anche i dati della coscienza divina.

I) *Unità psicologica come riflesso dell'unità personale.*

Il Verbo quando creava, quando camminava, od operava miracoli aveva sempre coscienza di se stesso.

Egli si coglieva come principio di attività umane e di attività divine, con diversi principi coscienziali, si intende, ma si coglieva sempre come identico sotto le diverse attività, perchè egli sentiva di cogliere sempre « se stesso », quindi un unico principio efficiente di più attività.

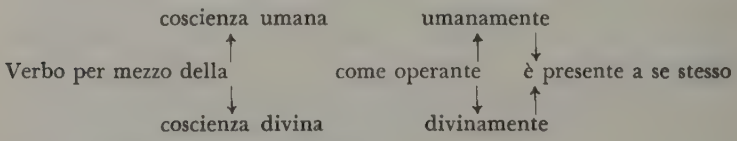
Perchè egli si sentisse unico principio di azione non era necessario che avesse un'unica coscienza, ma era sufficiente che egli avvertisse di compiere sempre atti di coscienza, cioè di essere sempre presente a se stesso.

Occorre sottolineare che il sentirsi sempre medesimo principio di azione non dipende dal fatto che l'oggetto è percepito identico, ma dal fatto che l'identico soggetto avverte di percepire in ogni caso « se stesso ». Non è la coscienza umana di Cristo che dice: questo soggetto che io colgo agire umanamente è lo stesso che ho colto agire come Dio. Per dire questo la coscienza umana dovrebbe cogliere il Verbo anche nel momento dell'agire divino e quindi paragonare i due contenuti di coscienza e concluderne l'identità.

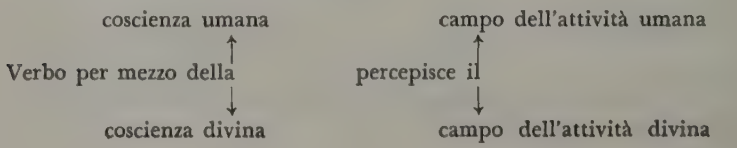
Ora la coscienza umana si muove esclusivamente nel regno dell'azione umana. Il processo invece è diverso: è lo stesso soggetto che immediatamente coglie se stesso come fonte delle sue due azioni. E quindi può affermare di essere unico principio di attività diverse.

Occorre ricordare inoltre che questa coscienza di essere principio di attività non implica necessariamente la conoscenza profonda della propria struttura umana e divina.

Graficamente il processo potrebbe essere rappresentato in questo modo:



Non è invece esatto l'altro schema:



In quest'ultima concezione manca al Verbo la possibilità di affermarsi come identico, giacchè nel contenuto della coscienza divina non vi è nulla che rifletta l'attività umana, come nel contenuto della coscienza umana non vi è nulla che rifletta quella divina.

Così il Verbo poteva dire di creare e di camminare, ma non perchè nell'atto di camminare egli cogliesse se stesso come Verbo creante, ma perchè sia nell'atto di creare che in quello di camminare egli conosceva se stesso come operante in modo diverso e quindi poteva dire di essere lo stesso che camminava e che creava. Nè importava alcunchè che una attività fosse registrata da una coscienza e che l'altra, invece, fosse avvertita con una facoltà diversa.

Quello che importava invece, era che egli potesse cogliersi come agente in diversi modi, cosciente di possedere sempre se stesso.

Concludendo.

La coscienza come funzione personale rivela il soggetto ed è propria del soggetto.

a) E' propria del soggetto in quanto è l'espressione più elevata di quella « possessione del proprio essere » che è la sussistenza e che consiste essenzialmente in un « riflettersi ».

b) Rivela il soggetto, giacchè nella coscienza non è una realtà che è conosciuta, ma è la persona che nel momento dinamico si fa trasparente a se stessa.

In Cristo la coscienza umana:

a) è propria del Verbo in quanto espressione umana di quella possessione della propria umanità esclusiva alla persona del Verbo;

b) rivela il Verbo solo in quanto sussistente ed operante per mezzo e nella natura umana.

II) *Espressione umana dei dati di coscienza divina.*

Resta da chiarire l'altro problema: come poteva Cristo esprimere i dati della coscienza divina con le facoltà della natura umana?

Il problema è reale ed è forse l'unico che continua a tener desta fra i teologi la problematica della coscienza umana di Cristo anche se non viene formulato espressamente in questo modo.

In primo luogo dobbiamo ammettere questa possibilità.

Cristo poteva dire con le facoltà umane: io creo, io sono tutto in tutti, prima che Abramo fosse io sono ecc... In secondo luogo è necessario affermare che tali attività divine erano registrabili esclusivamente attraverso la coscienza divina e sfuggivano originariamente alla

coscienza umana, in quanto tale. Infine non si può negare che a tali affermazioni non era assente completamente la coscienza umana, perchè l'*io* pronunciato con le facoltà umane riflette l'identità di soggetto quale è sperimentato dalla coscienza umana.

La coscienza umana infatti è implicata in tutte le azioni *umane* di Cristo.

Quando Cristo, quindi, diceva con le facoltà umane « Io », tale io doveva necessariamente sbocciare dalla sua coscienza umana; a meno di vuotare tale particella del suo significato. Il pronome personale, infatti, sulla bocca di Cristo significa appunto: io che ora sono presente a me stesso in quanto parlo ed agisco umanamente.

Il problema che sorge a tali constatazioni può essere formulato così:

come potevano i dati di coscienza comunicarsi da una facoltà di una natura a quelle di un'altra? Oppure:

in quale modo i dati della coscienza divina potevano essere attribuiti ad un soggetto avvertito per mezzo della coscienza umana?

La questione ha due aspetti che è necessario tener distinti:

1) l'aspetto metafisico,
2) l'aspetto funzionale.

1) Metafisicamente è lo stesso Verbo che si possiede e quindi sussiste sotto due aspetti diversi. E' il Verbo che avverte di essere agente divino e umano.

Già abbiamo insistito a lungo su questa condizione ontologica della unità dei dati di coscienza: il soggetto nella coscienza è presente a se stesso immediatamente. Cristo quindi non ha bisogno di paragonare i dati o di fare un ragionamento per convincersi di essere lo stesso: egli sperimenta di agire in due diverse maniere e di essere sempre « lui » ad agire.

Una volta in possesso di questa coscienza immediata egli ne può esprimere i contenuti con tutte le facoltà di espressione a disposizione.

Così ad es. l'uomo può esprimere la sua scienza o a gesti o a parole o in altro modo, perchè è sempre il medesimo soggetto che ha la scienza e la esprime.

Non è necessario che la facoltà di formulazione e di espressione sia la stessa facoltà di coscienza, purchè sia sempre lo stesso soggetto ad esprimersi ed a percepirsi.

Il Verbo cioè in virtù dell'unità personale aveva la possibilità di *esprimere come suoi* i dati della coscienza divina anche per mezzo della natura umana per quanto la limitazione delle parole umane lo poteva consentire.

Non necessariamente, quindi, tutte le parole umane di Cristo riflettono contenuti primitivi della coscienza umana, giacchè esse potevano manifestare tutto ciò di cui il Verbo era in un modo o in un altro cosciente.

In Cristo anzi, generalmente ([26]), il predicato espresso con facoltà umane era il dato di una coscienza o di quella umana o di quella divina. Quando quindi il Cristo diceva « io creo », a tale affermazione concorrevano *ambedue le coscienze di Cristo*: quella umana (*io*, che ora parlo), e quella divina (*creo*), rivestita in questo caso di formulazioni umane.

2) Venendo all'aspetto funzionale di tali comunicazioni di contenuti di coscienza, vorremmo osservare che esso è secondario ed accidentale, e comunque venga determinato o precisato, non può intaccare la soluzione metafisica che riflette l'unità personale di Cristo.

Ci pare che le analogie portate da Mons. Parente ([27]) al proposito diano il criterio con cui ci si deve muovere in questo campo.

Non si tratta che di trovare analogie teologiche per chiarire un mistero che rappresenta un caso unico. Precisato ciò, vorremmo fare due osservazioni sulla struttura conoscitiva di Cristo.

a) In primo luogo occorre tener presente che l'intelletto umano di Cristo ha, in virtù dell'unione ipostatica, un complesso di conoscenze che sono un riflesso *intrinseco* e *necessario* della scienza divina.

La persona in quanto unico soggetto conoscitivo non ha scompartimenti stagni nel piano conoscitivo; l'ordine sensitivo ad es. nell'uomo si riflette senza soluzione di continuità in conoscenza intellettiva.

In Cristo viene una trasfusione analoga fra intelletto divino ed intelletto umano, per cui Cristo anche come uomo conosce tutto quello che conosce come Dio benchè in *dimensioni* e *forme* umane: la scienza infusa non ha altra ragione. Essa è il risultato di una specie di simbiosi conoscitiva che ha il suo fondamento nell'intrinseca trasparenza dell'essere e nella apertura dell'intelletto umano all'essere.

Anche la visione beatifica in quanto presenza del Verbo a se stesso attraverso l'intelletto creato, ha in Cristo un « carattere » perso-

---

([26]) L'affermazione evidentemente non vale per la conoscenza sperimentale od acquisita.

([27]) Cfr. *L'io di Cristo, o. c.*, p. 376-377. Il problema è impostato un po' diversamente ma le osservazioni fatte in proposito possono valere anche al caso nostro.

nale e necessario, ed è la sublimazione ultima del suo intelletto umano in quanto attuato intrinsecamente dall'essere del Verbo.

Potremmo chiarire il pensiero con una analogia.

Le esperienze sensitive umane che hanno una specie di loro coscienza, si riflettono nell'ordine intellettivo in virtù dell'immanenza di tutto il soggetto ad ogni sua azione.

In tale comunicazione esse perdono il loro carattere specifico di esperienze sensitive tanto che non possono essere tradotte in termini razionali adeguati, ma conservano quel carattere di immediatezza personale che avevano nella sfera sensitiva.

Analogamente si potrebbe parlare in Cristo di un riflesso della scienza divina nelle facoltà umane quasi per trasfusione immediata di contenuti. Una specie di kenosi della scienza divina la quale spogliandosi di tutti gli altri suoi caratteri e perfezioni esiste come conoscenza umana: infusa e beata. Analogamente a quanto avviene per l'ordine dell'essere. La sussistenza e l'essere di Cristo in quanto è divino comprende virtualmente la perfezione umana. Quando il Verbo costituendosi una natura creata, sussiste sotto forma umana, non acquista nulla ma sembra spogliarsi di tutte le altre perfezioni per conservarne solo una che, separata da tutte le altre, diventa precisamente la perfezione umana.

Il Verbo sussistendo come uomo, costituendosi una forma creata di sussistenza, si spoglia del modo di conoscenza che gli è proprio come Dio, ma conserva anche nella natura umana, tutte le conoscenze che egli ha, nel modo e nei limiti che le strutture formali della natura assunta gli consentono. Come se, ad esempio, l'uomo potesse darsi intrinsecametne un'altra forma di conoscenza, essa necessariamente sarebbe, sempre una forma di conoscenza relativa a ciò che egli già possiede; in altre parole egli *conoscerebbe* in altro modo ciò che già conosce.

Il Verbo come conoscente divino si crea una conoscenza umana non dandosi un altro oggetto di conoscenza, ma dandosi un altro modo di conoscere ciò che già di fatto conosce.

In questo senso la visione beatifica e la scienza infusa non sono date alla natura umana per convenienza o a titolo gratuito ma sono profluenza intrinseca dell'unione ipostatica ([28]), come adattamento umano di contenuti conoscitivi propri della natura divina.

([28]) Utilmente per queste prospettive possono essere lette le pagine di K. RAHNER, in *Schriften zür Theologie*, Band I, Einsiedeln 1958, pp. 201-202 ed in rapporto alla visione immediata (come egli preferisce chiamare la « visio beata »), pp. 190-191.

Con tali premesse resterebbero inspiegabili ed incomprensibili le affermazioni

Giustificata metafisicamente in tal modo la scienza umana di Cristo in tutte le sue forme, le distinzioni a cui abbiamo accennato hanno solo un carattere pratico e non possono essere esclusive. Cristo ha evidentemente tutte le forme di conoscenza possibili alla natura umana. Fra di esse devono inserirsi anche forme conoscitive di carattere affettivo, intuitivo e quelle caratteristiche della vita mistica. Occorre sempre tener presente che la psicologia di Cristo è ricchissima e la sua funzione conoscitiva si esplica in una gamma complessa di conoscenze: dalla più sublime (beatifica) alla più semplice, senza soluzione di continuità. L'essenziale non è per ora determinare il modo di questa continuità ma mettere in risalto che in ogni caso i contenuti della coscienza divina conservano anche nelle facoltà umane il carattere proprio di appartenenza che permettono un atto di coscienza.

b) Tale trasfusione di conoscenze avviene infatti intrinsecamente ed immediatamente senza perdere cioè quel carattere di appartenenza ed esclusività personale che esse hanno nella loro sede originaria.

In altre parole i contenuti di coscienza divina partecipati alla facoltà conoscitive umane conservano sempre il carattere di intrinseca appartenenza, il Verbo cioè li avverte *sempre* come *suoi* anche se tale coscienza si realizza in un modo infinitamente più imperfetto.

Questo carattere esclusivo di presenzialità resta unito al contenuto di coscienza, anche quando questo viene trasmesso alle facoltà conoscitive umane.

A proposito quindi dell'attività divina si potrebbe parlare in Cristo di una coscienza primitiva (divina) e di una conoscenza derivata che

---

assolute che K. Adam fa a proposito della « scientia visionis » di Cristo. Egli sostiene apertamente che Cristo come uomo non era onnisciente e che di fatto non conosceva il giorno del giudizio (Cristo della fede, tr. it. Brescia 1959 p. 316). (Si riferisce a Mc. 13, 22).

Secondo ciò che abbiamo detto consegue, invece, che Cristo:

a) non poteva in ordine assoluto affermare di ignorare il giorno del giudizio, giacchè, almeno come Dio, lo conosceva.

Come egli infatti con facoltà umane poteva asserire di « essere prima che Abramo fosse », allo stesso modo gli era possibile affermare di conoscere il giorno del giudizio, in riferimento almeno alla *sua* scienza divina.

b) Inoltre Cristo anche con le facoltà umane doveva necessariamente conoscere il giorno del giudizio e quindi poteva manifestarlo; e ciò per la intrinseca comunicazione di ordine intenzionale che abbiamo cercato di illustrare e sulla quale ritorneremo, a Dio piacendo, in un prossimo studio.

Chiaramente inopportuna poi, da parte dell'autore, è l'opposizione polemicamente posta fra i teologi e il S. Uffizio da una parte e Cristo dall'altra, a causa del decreto, pur così moderato, del 7 giugno 1918.

non è riflessa ma immediata e sperimentale, quasi applicazione psicologica dell'« agit utraque forma quod proprium est cum communione alterius ».

Come i dati sensibili immediati nel tramutarsi in conoscenze intellettive conservano il loro carattere di immediatezza in modo che il soggetto vi si sperimenta immanente con la facoltà intellettiva, analogamente in Cristo la scienza umana non solo nelle sue forme naturali ma anche in quelle soprannaturali conserva quel carattere immediato e proprio che ha come scienza divina e personale del Verbo, in modo che anche per mezzo dell'intelletto umano il Verbo le sperimenta come proprie.

Anche la visione beatifica in questo senso ha in Cristo un aspetto coscenziale, che non esiste in noi; solo, evidentemente per quanto riguarda i contenuti della sua coscienza divina.

Il Verbo quindi attraverso l'intelletto umano si sperimenta come soggetto, anche nei contenuti trasmessi alla facoltà umana dalla coscienza divina, perchè anche per mezzo dell'intelletto umano il Verbo percepisce tali azioni come proprie, collegate cioè e dipendenti da sè per mezzo di un'altra natura che egli possiede.

Tale percezione di appartenenza implica esclusivamente l'identità del soggetto che conosce e manifesta tali contenuti e che d'altra parte ne è all'origine come agente.

Se Cristo dice: « io creo », tale espressione implica che il Verbo con l'intelletto divino sia cosciente di creare, che tale contenuto di coscienza venga trasmesso intrinsecamente alle facoltà umane (scienza infusa e visione immediata), e che anche nella formulazione umana il Verbo si percepisca come unico soggetto di *espressione* (io, ora parlo a voi come uomo) e di *attività* (creo come Dio).

In altre parole il Verbo è cosciente di creare con la coscienza divina, ma il contenuto di tale coscienza conserva anche nelle facoltà umane un carattere proprio ed esclusivo di appartenenza che fonda appunto la coscienza umana.

Tale coscienza umana riguardo ai contenuti della coscienza divina non è *primitiva* ma *derivata,* non è tuttavia riflessa ma immediata.

Quando, ad es., uno dice: « ho coscienza di aver pianto », egli non ha coscienza attuale di piangere, ma compie tuttavia un atto di coscienza, nel senso che egli avverte se stesso come principio di azione in un contenuto conservatogli dalla memoria. *Analogamente* quando il Verbo esprime con le facoltà umane un contenuto della coscienza divina, egli ritrova se stesso come principio di tale azione anche per mezzo dell'intelletto umano, *perchè egli avverte che tali azioni sono proprie e non di un altro.*

In altre parole il Verbo per mezzo della facoltà umana in questo caso non si sperimenta formalmente come agente divino, ma avverte di essere lo stesso, identico soggetto che conosce l'azione (con una facoltà) e che la compie (con un'altra natura).

c) Resta acquisito tuttavia che anche in queste forme di conoscenza intrinseca, o di coscienza derivata, il Verbo per mezzo dell'intelletto umano, non si attinge « sicuti est », nella ricchezza formale cioè della sua persona divina.

Le conoscenze divine trasmesse alla natura umana, sono formalmente conoscenze umane.

Attraverso le loro strutture il Verbo appare esclusivamente come agente e non formalmente come soggetto di una perfezione infinita.

Occorre sempre tener presente che la coscienza è una funzione di presenzialità e per mezzo di essa il soggetto si possiede come agente e non nella ricchezza formale della sua natura.

III - *Coscienza dell'attività teandrica.*

La profonda ed intrinseca unità di coscienza dal punto di vista ontologico e funzionale che abbiamo cercato di illustrare ha una sua conferma decisiva nell'analisi dell'ordine concreto costituito dall'azione teandrica.

In Cristo non vi erano azioni esclusivamente umane: tutte le azioni di Cristo erano teandriche in quanto erano orientate di per se stesse alla redenzione, alla efficienza della grazia e della nuova vita ([29]). Non vi era alcuna azione di Cristo che fosse, da questo punto di vista, esclusivamente umana.

Il Verbo quindi in ogni sua attività umana si coglieva come operante per mezzo di due nature, era, cioè, presente a se stesso per mezzo di due coscienze. Non solo, ma tramite la coscienza divina, egli aveva la possibilità di unificare i campi della sua attività divina e di quella teandrica in una stessa facoltà, e per mezzo della coscienza umana poteva avvertire la dipendenza delle sue azioni umane da quelle divine.

Per portare un'analogia: quando l'uomo con un atto di volontà muove una facoltà inferiore all'azione, nel momento in cui egli si avverte soggetto di tale azione, ne percepisce pure la dipendenza dalla facoltà superiore. Analogamente Cristo in ogni sua azione teandrica avvertiva di essere l'unico ed identico soggetto ad agire con le due

---

([29]) « *Omnes* actiones et passiones Christi *instrumentaliter* operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam », III *S. Th.*, q. 48, a. 6.

nature ed avvertiva pure la dipendenza della sua attività umana da quella divina.

Nel piano funzionale tale dipendenza dell'ordine umano da quello divino era avvertita dal Verbo anche con la sola coscienza umana. Il Verbo infatti per mezzo della facoltà umana conosceva pure i contenuti della coscienza divina come propri e personali ed avvertiva quindi la loro intrinseca relazione con i dati della coscienza umana.

Applicando i principi spiegati proponiamo, come sintesi le risposte alle questioni poste precedentemente.

A) Coscienza immediata:

a) L'« io » espresso dalla coscienza umana è un « io » che designa la persona del Verbo solo come *operante* le azioni avvertite dalle facoltà umane; quindi: o in quanto *agente umanamente,* o in quanto *cosciente di conoscere umanamente* le proprie attività divine.

L'« io » espresso dalle facoltà umane, indica quindi il Verbo in quanto questi è presente a se stesso come soggetto sperimentato per mezzo delle facoltà umane.

b) La coscienza umana di Cristo può riflettere la persona divina perchè questa, come soggetto e principio completo, è immanente alle attività della natura assunta, nei limiti formali delle strutture umane.

c) Non è quindi necessaria alcuna coscienza superiore che unisca i dati delle due coscienze naturali, giacchè al Verbo è sufficiente la coscienza umana per cogliersi come *agente umano* dato che Egli nelle sue azioni umane non si coglie che *come agente umano.*

d) Quando però le facoltà umane esprimono contenuti della coscienza divina deve necessariamente ammettersi una comunicazione di contenuti divini alle facoltà umane, comunicazione intrinseca ed immediata, che conserva ai contenuti quel carattere di appartenenza proprio della coscienza.

A_2) Coscienza immediata quale si attua nell'attività teandrica.

a) L'« io » espresso dalla coscienza umana è un « io » che designa l'unica persona del Verbo in quanto agente umanamente e divinamente in un'unica attività effettiva.

b) L'« io » espresso dalle facoltà umane è un « io » profluente dalla coscienza umana e dalla coscienza divina nello stesso tempo. Dalla coscienza umana in quanto il Verbo era presente a se stesso come agente umano, e come esprimente i dati di coscienza, dalla

coscienza divina in quanto il Verbo era presente a se stesso come agente divino nella stessa operazione teandrica.

c) L'unica persona del Verbo, presente a se stessa in varie maniere, può esprimere con la facoltà umana questa sua presenza senza che vi sia bisogno di una fusione di coscienze nè di una coscienza superiore, giacchè i dati delle due coscienze sono oggettivamente i medesimi.

Ab) Per completare l'analisi della psicologia di Cristo occorrerebbe considerare la « coscienza riflessa » sia dal punto metafisico che funzionale. Ma il discorso ci porterebbe troppo lontano. Vorremmo solo osservare che i principi fondamentali di soluzione restano gli stessi, con la variante che nella coscienza riflessa il soggetto non è più colto solo come « soggetto », ma anche nelle sue qualità oggettive. Inoltre nella coscienza riflessa intervengono tutti gli elementi conoscitivi in possesso della persona ed in Cristo quindi essa suppone tutta la struttura psicologica umana costituita dalla visione beatifica, dalla scienza infusa e dalla scienza acquisita.

D) Difficoltà: Da ciò che abbiamo detto appare chiaramente la risposta ad alcune difficoltà che vengono generalmente fatte a questo proposito.

1) Anche ammesso che fosse il Verbo a sperimentarsi come uomo se è vero che solo l'attività umana è il campo di esperienza della coscienza umana, non ne consegue che il Verbo con la coscienza umana si sperimenta solo come uomo e quindi non avverte di essere lo stesso ad agire divinamente?

In primo luogo occorre evitare l'illusione di una natura umana che si possieda autonomamente e quindi abbia coscienza di sè. Non è la natura umana che è cosciente di sè in Cristo, ma è il Verbo che si sperimenta come agente umano, perchè è il Verbo che « si possiede » come sussistente nella natura umana.

La natura non sussistente non « si possiede », ma è ontologicamente posseduta, e tale carattere è profondo e reale; psicologicamente la natura non sussistente non è autotrasparente ma è trasparente al sussistente che la possiede. In Cristo la natura umana non era soggetto e quindi non si *sperimentava,* ma era principio di sperimentazione per il Verbo che era il sussistente.

E' un contro senso dire che la natura umana se non vi fosse la visione beatifica si coglierebbe come uomo autonomo ed indipendente, perchè in Cristo non è la natura umana che coglie se stessa ma è il Verbo che coglie se stesso come persona sussistente nella natura umana.

Metafisicamente la natura umana era per il Verbo principio di un particolare modo di sussistenza e quindi di un particolare modo di coscienza.

Ma occorre notare che tale modo di sussistenza era *dipendente* e *derivato* e quindi anche il modo di coscienza come agente umano era *dipendente* e *derivato*.

Come la natura umana non aggiungeva alcuna perfezione al Verbo ma era anzi una perfezione costituita efficientemente dalla perfezione divina, così la coscienza umana non aggiungeva nulla alla psicologia del Verbo ma solo ne restringeva il campo alle dimensioni umane, restando tuttavia sempre sua coscienza.

Il medesimo soggetto cioè continuando a sperimentarsi come agente divino, cominciava anche a sperimentarsi come agente umano, ma sempre come forma derivata della stessa coscienza personale.

L'errore è di giudicare i processi psicologici di Cristo alla maniera strettamente antropomorfica. Nell'uomo infatti vi è un'unica coscienza sicchè la persona agente si percepisce esclusivamente per mezzo di quella, ma in Cristo vi erano due coscienze sicchè egli si percepiva sia come uomo che come Dio.

E' quindi un assurdo pensare che il Verbo mentre agiva con la natura umana potesse essere presente a sè stesso esclusivamente come uomo, o che, mentre agiva con la natura divina, potesse essere presente a sè stesso esclusivamente come Dio, quando egli stesso si percepiva sotto due aspetti diversi contemporaneamente.

Se il Verbo quando agiva aveva coscienza di sè, necessariamente sentiva di agire in diverse maniere, sentiva di essere principio di diverse attività e benchè lo sentisse con diverse coscienze, in ambedue i casi sentiva di percepire se stesso come principio di diverse attività.

Potremmo quindi rispondere alla difficoltà proposta: nelle azioni umane di Cristo non è un soggetto umano che si attinge come agente, ma è il Verbo che ha coscienza di sè come agente umano ([30]).

2) Ma ammettendo che il Verbo attinga se stesso per mezzo della coscienza umana occorre superare un'altra difficoltà che P. Pe-

---

([30]) In secondo luogo ci si potrebbe rifare al fatto che il Verbo, anche per mezzo delle facoltà umane, avvertiva in certo modo di essere soggetto di attività divine in virtù della scienza infusa ed anche della visione beatifica.

Non nel senso che tali scienze siano atti di coscienza, ma perchè esse forniscono al Verbo la possibilità di attingersi anche per mezzo delle facoltà umane come soggetto agente.

Ma non insistiamo su questo aspetto che può essere già supposto da chi prospetta tali difficoltà e che del resto, abbiamo già illustrato a lungo.

rego ha puntualizzato così: « Se tale esperienza è una notizia e se il contenuto di tale notizia è il Verbo-uomo presente a se stesso, subito si vede che la coscienza umana di Cristo raggiunge il Verbo insieme all'umanità, e non già la sola natura assunta.

La coscienza perciò deve essere sufficientemente attuata nell'ordine intenzionale cioè in tale misura da poter notificare un soggetto, che è Dio "sicut est" » ([31]).

Anche sotto tale formulazione la difficoltà sembra nascondere un equivoco: « raggiungere il Verbo insieme all'umanità » non è attingere un'*altra realtà,* ma la stessa realtà della natura umana, giacchè è appunto il Verbo che sussiste nella natura umana.

Il Verbo cioè è presente a se stesso attraverso le attività umane (considerate come tali) solo nei limiti delle dimensioni e delle strutture umane.

In altre parole l'ordine formale, a cui la coscienza deve essere proporzionata, non è Dio « sicuti est », ma il Verbo in quanto sussistente nella natura umana.

Non vi è dunque alcuna necessità di richiamarsi alla visione beatifica, per spiegare la presenza sperimentale del Verbo a se stesso in quanto agente umano. Non vi è infatti alcuna ricchezza formale da spiegare, giacchè la presenza intenzionale quale si attua nella coscienza umana è limitata agli schemi formali umani. Il Verbo, in altre parole, si attinge come soggetto e non in tutta la ricchezza oggettiva della sua personalità, ed inoltre si attinge solo come soggetto di attività umane.

Conclusione.

Al termine di queste osservazioni possiamo concludere:

a) Il Verbo è l'unica persona agente nelle sue due nature e quindi il Verbo immanente alle sue due nature è presente sempre a se stesso sia per mezzo della coscienza umana, che per mezzo della coscienza divina.

b) In virtù di tale presenza il Verbo può cogliersi od affermarsi come unico soggetto di diverse attività.

Perchè il Verbo possa avvertire di agire umanamente e divinamente e di essere sempre l'unico soggetto agente secondo le sue nature, non è necessaria una coscienza superiore che unifichi i dati delle due

([31]) *Divinitas*, 2 (1958), p. 243.
Cfr. anche Nicolas J. H., in *Revue Thomiste* 53 (1953), p. 423.
« Il est impossible d'attribuer à un acte naturel un objet surnaturel ».

coscienze, ma è sufficiente il fatto che il Verbo percepisca sempre se stesso come principio di operazione, e quindi attribuisca sempre a sè le diverse attività.

c) Questo dato di coscienza il Verbo lo può esprimere con tutte le facoltà di espressione che gli sono proprie e quindi può anche manifestare con parole umane i dati della coscienza divina. Egli può dire con facoltà umane io creo, perchè egli avverte nello stesso tempo di essere creatore (con la coscienza divina) e di parlare umanamente (come uomo) e quindi di essere lo stesso a compiere le due azioni.

In tali espressioni sono quindi implicate ambedue le coscienze di Cristo, quella divina come fonte di esperienza, quella umana come principio di espressione personale.

d) Per poter però esprimere umanamente tale esperienza è necessario che il Verbo comunichi alle facoltà umane i contenuti della coscienza divina, come contenuti propri. E ciò avviene necessariamente ed intrinsecamente per mezzo della scienza infusa e sotto un aspetto anche per mezzo della visione beatifica.

Ma tali scienze che spiegano e condizionano il funzionamento della coscienza umana in rapporto ai contenuti di quella divina, non *costituiscono* la coscienza umana la quale ha una propria natura funzionale ed è anzi sotto un aspetto fondamento di quelle conoscenze.

e) La coscienza umana è costituita solamente dalla esperienza che il Verbo ha di se stesso come *principio di attività* nei limiti delle dimensioni e delle strutture umane.

Per mezzo dell'intelletto umano il Verbo si sperimenta immediatamente sempre ed esclusivamente in quanto agente umano, anche quando esprime dati della coscienza divina, pur avendo la possibilità, in questo ultimo caso, di cogliersi come *identico* soggetto dell'una e dell'altra coscienza, in virtù del carattere proprio e personale, intrinseco a tutti i dati di coscienza.

* * *

Evidentemente tali osservazioni non hanno la pretesa di risolvere definitivamente tutte le difficoltà. Esse vogliono solo mettere in luce alcuni elementi che potrebbero essere utili per lo sviluppo ulteriore della questione.

Roma, gennaio 1960.

Prof. Francesco Spadafora

Rom. 5,12 : ESEGESI E RIFLESSI DOGMATICI

Tra gli studi apparsi di recente sull'argomento, viva attenzione ha suscitato quello del P. St. Lyonnet (1). « Contro l'esegesi cattolica tradizionale » (2), egli ritiene che il celebre inciso ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον debba intendersi soltanto dei peccati personali e offre del nostro v. la seguente parafrasi.

« *Ecco perchè* (data l'esperienza cristiana di pace e di riconciliazione con Dio descritta nei vv. 1-11) *come per un solo uomo il Peccato è entrato nel mondo e mediante il Peccato la morte* (la morte corporale senza dubbio, ma in quanto essa è l'ingresso nella morte eterna o separazione definitiva con Dio, unica sorgente di vita, secondo l'insegnamento di

---

(1) P. Stanislao Lyonnet, S.J., *Le Péché originel et l'exégèse de Rom.* 5,12-14, in *Recherches de Science Religieuse* 44 (1956) 63-84.

A tale esegesi aderisce D. Ghislian Lafont, O.P., *Sur l'interprétation de Rom.* 15-21, nella stessa rivista 45 (1957) 481-513; vedi p. 498 ss.

P. Santino Raponi, C.SS.R., *Rom.* 5,12-21 *e il peccato originale*, in *Divinitas* 3 (1958) 520-559, la fa sua e la divulga o riprende. Ma nella stessa *Divinitas* l'articolo del P. Raponi è preceduto immediatamente dallo studio erudito ed accurato del P. Bonaventura Mariani, O.F.M., *La persona di Adamo e il peccato originale originale secondo San Paolo*: *Rom.* 5,12-21, pp. 486-519, in cui è presentata l'argomentazione positiva della esegesi cattolica tradizionale, autenticamente sancita dal Concilio di Trento.

Le bibliografie aggiornate ed esaurienti offerte in questi due ultimi articoli, p. 486 s. e 520 s., mi dispensano dal darne qui un'altra. Mi permetto, tuttavia, rimandare, per una sintesi della esegesi cattolica tradizionale, alla *Enciclopedia Cattolica*, IX (1952), coll. 1027-1031, dove già figura il riferimento a *Sap.* 2,23 s. e la equivalenza: morte-perdita della familiarità con Dio, separazione da Lui.

Il P. Lyonnet aveva in qualche modo anticipato la sua esegesi, nell'articolo: *Le sens d' ἐφ'ᾧ en Rom.* 5,12 *et l'exégèse des Pères grecs*, in *Biblica* 36 (1955) 436-456. Vi ritorna ancora brevemente in *Biblica* 39 (1958) 36.

(2) Come si esprime esattamente il Lafont, *art. cit.*, p. 498.

Gen. 3 precisato da *Sap.* 2,23 s.) *e così la morte è passata in tutti gli uomini, visto il fatto che* (più precisamente: essendo realizzata la condizione che) *tutti* (gli adulti) *han peccato* (personalmente ratificando in tal modo e facendo propria la rivolta di Adamo)» (3).

Argomenti addotti. 1. Il verbo ἥμαρτον « offre toujours (tal senso) chez saint Paul, comme dans toute la Bible », cf. la stessa espressione 3,23.

2. La locuzione ἐφ'ᾧ : « sur les nombreux exemples que fournit la littérature grecque tant classique que postclassique, tant savante que populaire (papyrus), bien rares sont ceux où s'impose le sens de " parce que ", più attestato invece è il senso " étant remplie la condition que " » (4).

3. La morte (θάνατος) è « non la sola separazione dell'anima dal corpo, ma la separazione di tutto l'essere da Dio, morte "totale", e per sé definitiva, "escatologica" »; « morte totale ed eterna » (5); « c'est de l'enfer et non des limbes que le Christ a tiré le genre humain tout entier pour le réconcilier à Dieu ». Questo sarebbe il senso di *Sap.* 2,23 s.

Critica. Qual valore può avere il fatto che ἥμαρτον altrove in San Paolo connota sempre i peccati personali, quando è da tutti risaputo che egli non parla *mai più* altrove del peccato originale?

---

(3) « Voici en guise de conclusion une traduction paraphrasée de ces trois versets résumant toute l'argumentation de saint Paul... » (*Art. cit., Rech.* 1956, p. 83 s.).

Quasi identica la traduzione-parafrasi del P. Raponi: « Ecco perchè come per un solo uomo il peccato, *potenza malvagia personificata che oppone l'uomo a Dio e ne lo separa,* è entrato nel mondo e attraverso il peccato la morte, *che è questo stato di separazione da Dio, in sé definitivo e irreparabile (prescindendo dalla grazia di Cristo), morte " eterna " o totale di cui la morte fisica è il segno (cf. Sap.* 2,24). *La morte totale attinge la sua consumazione,* essendosi realizzata la condizione che tutti hanno peccato, *con peccati attuali derivanti dalla debolezza morale instaurata dalla trasgressione di Adamo, aggravata negli adulti dai peccati personali attraverso i quali essi ratificano la rivolta di Adamo* ». (*Art. cit.,* p. 557).

(4) *Art. cit., Rech.* 1956, p. 73, con rimando a *Biblica,* 1955, pp. 436-456.

(5) Lyonnet, *art. cit., Rech.* 1956, p. 56 ss.; Raponi, *art. cit.,* pp. 524-527.

Mentre è falsò che *in tutta la Bibbia* ἥμαρτον ha sempre tal senso. Cito soltanto un esempio; con meraviglia noto che esso non venga riportato per illustrare la solidarietà di tutti con Adamo, nel peccato e nella pena, solidarietà che è l'idea basilare, essenziale dell'intera pericope, *Rom.* 5,12-21.

Si tratta della violazione del chérem da parte del solo Acan, e ad insaputa di tutti gli altri. La narrazione inizia significativamente così: *Ios.* 7 « I figli d'Israele commisero una colpa contravvenendo all'interdetto. Acan ... si prese della roba interdetta; e il Signore si adirò contro i figli d'Israele (v. 1) ». Qui nella versione greca non c'è il verbo ἁμαρτάνω, lo troviamo però nel v. 11: « Israele *ha peccato* (dice il Signore a Giosué) e ha trasgredito il mio patto ...; essi hanno preso della roba interdetta e l'hanno nascosta nei loro bagagli »: ἡμάρτηκεν ὁ λαὸς (cui corrisponde οἱ υἱοὶ Ισραηλ, v. 12) καὶ παρέβη τὴν διαθήκην, ἣν διεθέμην πρὸς αὐτοὺς, κα κλέψαντες ἀπὸ τοῦ ἀναθέματος ἐνέλαβον εἰς τὰ σκεύη αὐτῶν.

E ritorna al v. 20: « Acan rispose ...: " Ho peccato (ἥμαρτον) contro il Signore ... " ». In *Rom.* 3,23 il senso ordinario di ἥμαρτον risponde al contesto; in 5,12 è ancora il contesto a decidere per peccati non personali, secondo il parallelo esplicito del v. 19 « Come *per la disobbedienza di un solo* tutti sono stati costituiti peccatori ... ».

Secondo la spiegazione del Lyonnet, gli uomini subiscono la « morte », a condizione che pecchino facendo propria la ribellione di Adamo; ciò è in netto contrasto con tutto lo sviluppo dei vv. 15-18 e con l'esplicita formulazione di San Paolo in *I Cor.* 15,22 « Come *in Adamo* tutti muoiono, così in Cristo tutti saranno vivificati »; formulazione che risponde alla dottrina del Vecchio Testamento: cf. *Eccli.* 25,23 « Da una donna ha avuto inizio il peccato; per causa sua noi tutti moriamo ».

Solidali in Adamo tutti gli uomini han peccato e subiscono la condanna; l'analogia con *Ios.* 7,1.11.20 non ha bisogno di commento.

2. Quanto alla locuzione ἐφ' ᾧ tutta l'erudizione dimostrata dal P. Lyonnet nell'articolo dedicatole (6), sembra del tutto vana fatica.

« Nous avons montré qu'en grec la locution ἐφ' ᾧ est susceptible d'exprimer une telle nuance ». Rimane da dimostrare che essa ha in San Paolo lo stesso senso. Ora il P. non è riuscito a provare tal senso per nessuno degli altri passi in cui la riscontriamo: *Phil.* 3,12; 4,10 e *II Cor.* 5,4. Anzi per quest'ultimo passo non è possibile alcun tentativo di attenuare il senso causale o affine: « . . . finchè siamo in questa tenda sospiriamo angosciati *per il fatto che* (o " perchè ") non vogliamo (o "non vorremmo") essere spogliati, ma rivestiti . . . ». « ἐφ' ᾧ veut dire, comme presque toujours dans le N.T., « en ce qui », « du fait que », et non « à condition que "... » (E. B. Allo, *Sec. épître aux Cor.*, 1937, pp. 126.

3. Si rileva facilmente una contraddizione nel concetto di morte proposto dal Lyonnet: se la morte esprime la separazione « totale, definitiva, eterna » e *tutti* l'han subita anche per i loro peccati personali, è evidente che la Redenzione non ebbe per essi alcun effetto. Come può dirsi che « il Cristo ha tratto il genere umano tutto intero dall'inferno »? Un inferno che ha termine, non è più inferno; una separazione « definitiva, eterna » che ha termine con la discesa del Cristo agl'inferi, è un controsenso; può dirsi « completa », ma non definitiva, eterna. E in realtà, è soltanto questo l'insegnamento del Vecchio Testamento, compreso lo stesso libro della *Sapienza*. La morte, conseguenza e pena del primo peccato (*Gen.* 2,27; 3,3), consta della separazione dell'anima dal corpo, col disfacimento di questo (« sei polvere e in polvere ritornerai » *Gen.* 3,19): morte fisica o corporale; e della separazione da Dio, con la discesa dell'anima nello sceol o inferi. L'essenza

---

(6) In *Biblica*, 1955, 436-456.

della severa condanna « senz'altro morrai » è la perdita della familiarità con Dio; lo stato di *completa* separazione da Lui che ha inizio appunto con la morte fisica.

Anche per i giusti la morte implicava la fine di ogni rapporto con Dio. In vita era possibile amare, lodare Iddio, vederlo nelle sue opere, comunicare con Lui nella preghiera, nel culto; era possibile ottenerne qualche intervento sensibile. Appena nello sceol cessava ogni speranza al riguardo. « Non vedrò più Iahweh geme Ezechia (*Is.* 38,11); e il Salmista: « Può lodarti la polvere, può decantare la tua fedeltà? » (*Ps.* 30,10). Dei morti che stanno nello sceol, « tu non serbi più memoria . . . I defunti si leveranno a ringraziarti? Si narra forse la tua bontà nel sepolcro? » (*Ps.* 88,6.11 ss.).

Perciò il giusto considera la vita lunga una benedizione, un premio di Iahweh. Alla venuta del Messia, questo stato di condanna e di attesa cesserà per i giusti, mentre la separazione da Dio diverrà immutabile ed eterna per i peccatori, i partigiani di Satana, che pertanto sono e rimangono le vere vittime della morte. E' questo il senso di *Sap.* 2,23 s. in rapporto ai « partigiani di Satana ».

Tanto più che lo stesso libro della *Sap.* parla nettamente della beatitudine che attende i giusti, in contrasto con la « morte definitiva », con la sorte finale dei peccatori, cf. cc. 3 e 5 (7).

Così, la dottrina abituale del Vecchio Testamento, secondo la quale i defunti, giusti ed empi, vivono nello sceol senza discriminazione in una specie di inattività, è l'espressione autentica di quel che è stata effettivamente la realtà fino a Gesù, perchè il cielo era chiuso; non si tratta di rivelazione imperfetta.

I giusti però aspettavano in pace, e con la fiducia che l'attesa sarebbe terminata; i peccatori invece eran turbati, in un'attesa penosa.

---

(7) A. Feuillet, in *Revue Biblique* 57 (1950) 353 s., in nota. Cf. *Rivista Biblica* 1 (1953) 203-209.

Ps. 17,15: « ma io per la tua giustizia vedrò il tuo volto, mi sazierò, al risvegliarmi, delle tue sembianze »; *Ps.* 49 che stabilisce la sorte differente dell'empio e del giusto; entrambi muoiono e discendono nello sceol (v. 12 s.); ma mentre gli iniqui vi dimoreranno « sotto la verga della morte » (cf. *Sap.* 2,23 s.) « e per sempre » (vv. 14 s. 20), il giusto invece: « ma sì, Iddio riscatterà l'anima mia dal potere dell'inferno (sceol), prendendomi seco » (v. 16).

Gli argomenti dunque addotti dal P. Lyonnet non hanno alcun valore. Nè giova ad essi, il continuo riferimento a Cirillo d'Aless., Diodoro di Tarso o Teodoreto... Anzi, tale riferimento è del tutto controproducente. Si sa infatti che l'esegesi dei Padri greci è dominata e dettata da una preoccupazione polemica e apologetica. Contro i Manichei e altri eretici che ironizzavano sulla crudeltà e sulla ingiustizia del « Dio » del Vecchio Testamento, il quale « punisce l'iniquità dei padri nei figli, fino alla terza e quarta generazione » (*Ex.* 20,5), essi, non comprendendo la mentalità solidale dominante in tutto il V.T., tentarono ogni espediente esegetico per salvare il valore sacro del V.T. e la giustizia sovrana di Dio.

Così in *Rom.* 5,12 ripiegarono sull'esegesi, cui indebitamente si rifà il Lyonnet; esegesi arbitraria e di ripiego. Per sostenerla, essi son costretti a storpiare il v. 19: « come per la disobbedienza di un solo, tutti sono costituiti peccatori (ἁμαρτωλοί) », in « tutti sono costituiti mortali » o « soggetti alla morte »! ([8]).

([8]) Lo rilevano tutti gli autori che trattano del peccato originale. Un esempio è offerto da Origene nel Περὶ ἀρχῶν (II, 5; IV, 6: PG 11, 204, 358), a proposito di *Ex.* 20,5: « Quei che appartengono alle eresie, mettendo in evidenza le frasi di *Ier.* 15,14..., *Ex.* 20,5; *Am.* 3,7 e innumeri altre affini, ...hanno attribuito le scritture divine al demiurgo adorato dai Giudei... Alcuni più scriteriati ammettono un unico Dio creatore, ma tali cose gli attribuiscono che non è lecito pensare dell'uomo più ingiusto e crudele... ». Cf. *Contra Celsum* VIII, 40: PG 12,575; e nelle *Spiegazioni all'Esodo* (PG 12,240 s.), ancora a proposito di *Ex.* 20,5 scrive: « Chi non turbarono queste parole?... Chi segue la dottrina della Chiesa non intende *ad litteram* le parole suddette, come fanno i Giudei, nè pensa ad altro dio, come sognano gli eretici, ma riconosce che tali parole sono effettivamente

Riflessi dogmatici. La traduzione del P. Lyonnet, da noi riportata all'inizio, non contrasta con la dottrina del Concilio di Trento? Secondo tale dottrina, S. Paolo in *Rom.* 5,12 *afferma,* positivamente insegna l'esistenza del peccato originale in tutti gli uomini, anche nei bambini. Si tratta di interpretazione autentica solennemente sancita (9).

---

scritte e che il loro senso gli sfugge ». La vera spiegazione, secondo Origene, è data soltanto dall'allegoria: « i padri » sono Satana, le potenze inferne che spingono al male, « i figli » sono i peccatori che attuano l'impulso del loro « padre, il diavolo »; Dio punisce i peccatori perchè si ravvedano!

Per *Rom.* 5, 19, ecco le parole del Crisostomo, *hom. X*: PG 60, 477 s. « Questo detto porta con sè una grave questione. Cioè, che per la disobbedienza di un solo molti divengono peccatori. Che peccando Adamo e divenendo mortale, tali (cioè mortali) diventino quanti nascono da lui, non è inverisimile; ma che dalla disobbedienza di uno, un altro diventi peccatore, è addirittura inconseguente. In tal modo, neppure le pene dovrebbe subire chi non ha peccato da sè. Cosa significa quel « *peccatori* »? Soggetti alla pena e condannati a morire ».

(9) Cf., al riguardo la chiara sintesi o esposizione del P.Fr.M.-M. LABOURDETTE, O.P., *Le Péché originel et les origines de l'homme,* Paris 1953, pp. 26-49; particolarmente p. 45 e 48 s.

Non c'è chi contesti che il Concilio intese *definire* il senso di *Rom.* 5, 12: « une étude attentive du texte, à la lumière de sa préparation, montre bien qu'il a très consciemment voulu se prononcer à la fois sur le sens du texte de S. Paul, ajoutant ainsi à l'enseignement du Magistère ordinaire, le poids de sa déclaration » (ivi, p. 45). « Le Concile, reproduisant encore le texte de Carthage, revient (4e can.) à la citation de saint Paul qui terminait déjà le canon 2e: il affirme alors qu'on ne doit pas entendre ce texte de l'Apôtre en un autre sens que celui qu'a toujours compris l'Eglise catholique. Quel est ce sens?

Il est manifesté par la pratique du baptême des enfants: on les baptise pour la rémission des péchés avant qu'ils aient pu commettre le moindre péché personnel; c'est donc bien qu'ils sont déjà pécheurs à un autre titre; ils portent un péché qu'ils ont contracté par la génération et que peut seule laver la régénération du baptême.

Cette pratique de l'Eglise a pour fondement la règle de foi que constitue l'affirmation de S. Paul, elle n'en est que l'application et la conséquence.

L'Eglise a reçu cette pratique comme la vérité qui la fonde, de la tradition des Apôtres. Et c'est bien à la lumière de cette tradition que l'Eglise catholique lit l'Ecriture et en détermine le sens avec autorité » (ivi, p. 48).

Il P. Lyonnet, in contrasto con quanto ora riferito, afferma che la sua esegesi, suggeritagli da « une étude de la tradition exégétique de ce passage (*Rom.* 5,12), tradition à laquelle le Concile de Trente lui-même, reprenant une formule du concile de Carthage de 418, convie les théologiens à se reporter, en leur demandant d'interpréter *Rom.* 5,12 " comme l'Eglise catholique partout répandue l'a toujours interprété " (*art. cit., Rech.* 1956, p. 64), è esattamente quella della Chiesa greca, e si crede pertanto autorizzato a sostenerla. Ma il Concilio non demanda agli esegeti il compito di cercare tal senso, lo espone egli stesso.

« Au début du Ve siècle (cioè al tempo del concilio di Cartagine) il était malaisé de ne pas compter l'Eglise grecque dans l'Ecclesia catholica ubique dif-

Il Concilio intende condannare l'errore di Pelagio, rinnovato da Erasmo. Questi, pur professando la dottrina cattolica sul peccato originale, pensava che essa non può dedursi da *Rom.* 5,12: « Tota ecclesia — asseriva — docet omnes Adae posteros nasci poenae obnoxios ob peccatum Adae; sed hunc locum non posse accipi nisi de peccato originis *nusquam docet universalis ecclesia* ».

Ebbene il Concilio sancisce solennemente che *Rom.* 5,12 « deve essere inteso soltanto del peccato originale » (tutti peccarono) e non dei peccati personali, e che proprio in tal senso l'ha sempre compreso la Chiesa cattolica universale.

Ora, la traduzione del P. Lyonnet è identica a quella di Erasmo e già di Pelagio. Se ne salverebbe però la ortodossia dandone la seguente interpretazione: « Les enfants d'Adam par leurs péchés personnels, loin de renier en quelque sorte le péché de leur père, le ratifient bien plutôt en faisant leur sa révolte » (p. 70).

Siamo esattamente alla posizione di Pelagio; la connessione con il peccato di Adamo consiste soltanto nella imitazione o nella ratifica di quel peccato da parte dei figli peccatori, e coscientemente peccatori.

Il Concilio nel canone 3 era stato preciso anche su questo punto, in modo da riassumere e precisare ancora di più il

---

fusa. Quand aux Pères de Trente, quelle que soit l'idée qu'ils se faisaient de l'exégèse grecque de ce passage, s'ils ont employé une formule aussi générale et l'ont empruntée à un concile antérieur, c'est vraisemblablement qu'ils voulaient signifier par là qu'un texte aussi lourd d'affirmation dogmatique devait être interprété en fonction de *toute* la tradition catholique ». (P. Lyonnet, *ivi,* p. 64 nella nota 3).

Il Concilio di Trento, *di fatto,* si pronunzia sul senso di *Rom.* 5,12 dichiarando che tale è il senso datogli *sempre* da *tutta* la Chiesa « ubique diffusa ». Sbagliava forse? Citò la formula del concilio di Cartagine senza valutarne lo sbaglio? O, non è forse errato vedere nella esegesi *affatto personale* e *sostenuta unicamente* o prevalentemente per motivi apologetici, da parte di tre Padri greci, sia pure da un San Cirillo, la espressione della *Chiesa* greca, come Magistero autentico? La confusione è davvero enorme.

Per la dottrina dei Padri greci sul peccato originale, cf. M. Jugie, A.A., *Theologia Dogmatica Christianorum Or.,* II, Paris 1933, p. 578-582; art. *Immaculée Conception dans l'Eglise grecque...,* in *DThC,* VIII, col. 894-904; e specialmente nell'opuscolo *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche,* p. 12-46, cf. *Echos d'Orient,* 24 (1925).

canone precedente, con la esegesi di *Rom.* 5,12: « il peccato originale, unico nella sua origine, è trasmesso a tutti gli uomini non per imitazione (o "per ratifica"), ma per discendenza », per il fatto stesso che egli discende da Adamo, per il fatto stesso che egli riceve da lui la natura umana.

Invece, secondo il Lyonnet, la connessione degli uomini al peccato di Adamo, affermata qui da S. Paolo, consiste soltanto in questo: « I figli di Adamo, con i loro peccati personali, lungi dal rinnegare in qualche modo il peccato del loro padre, lo ratificano piuttosto, facendo loro la sua rivolta » ([10]).

« Telle — continua Lyonnet (p. 70) — paraît être exactement la pensée des Grecs, en particulier celle d'un saint Cyrille d'Alexandrie, qui parle assurément d'imiter la transgression d'Adam, mais n'en professe pas pour autant la doctrine de Pélage ».

C'è un equivoco: San Cirillo ammette la dottrina del peccato originale, ma essa, nella sua esegesi, non può più essere affermata come dottrina di Paolo in questo versetto. Proprio come sosteneva Erasmo, che invoca anch'egli la tradizione della Chiesa greca.

Ma l'imitazione, di cui parla S. Cirillo, non porterebbe — sempre secondo il Lyonnet — alla dottrina di Pelagio, « car il ne s'agit pas d'imiter Adam comme l'artiste s'efforce patiemment de retracer les traits de son modèle, mais un peu comme l'enfant reproduit quasiment d'instinct les gestes de son père.

Le contexte de Cyrille ne permet aucun doute: actes totalement libres dont nous portions l'entière responsabilité, nos fautes personnelles n'en sont pas moins la conséquence de « la maladie du péché que la nature a contractée en vertu de la désobéissance d'Adam ».

Questa *malattia del peccato,* fosse anche « lo stesso peccato originale » come l'intende la dottrina cattolica (e non

---

([10]) S. Raponi, *art. cit.*, p. 529.

credo sia facile riconoscere tale identità), la immette S. Cirillo, ma non si ricava affatto dalla esegesi di *Rom.* 5,12 quando si intende il « tutti han peccato » dei peccati personali, e quando questi peccati personali sono la « condizione » per cui « tutti muoiono ».

In tale esegesi, infine, per quanti bizantinismi possano mettersi in atto, sono esclusi i bambini; mentre proprio parlando di essi il Concilio si riferisce a *Rom.* 5,12 donandone la spiegazione autentica.

Il legame tra i peccati personali e quello di Adamo — dice il Lyonnet ([11]) — è espresso da S. Paolo con la particella ἐφ'ᾧ. « Par l'emploi de cette particule, Paul ne se contente pas d'affirmer que les péchés personnels des hommes sont une conséquence du péché d'Adam; il précise en outre que, lorsqu'il s'agit d'adultes, seul cas directement envisagé par lui, la "liberté individuelle" joue elle aussi, un rôle essentiel, quoique en dépendance du péché d'Adam, pour "decider du sort de chacun" ».

Ma questa « dipendenza dal peccato di Adamo » in che cosa consiste? Nella traduzione-esegesi del Lyonnet, da *Rom.* 5,12 si dedurrebbe soltanto una *dipendenza* non *una partecipazione,* vera *contrazione* del peccato per discendenza fisica. Questa dipendenza, qualunque essa sia, — nel testo del Lyonnet — non è il « peccato originale », che — ripeto — non trova posto nella sua esegesi, la quale risulta, per di più, scientificamente infondata, per non dire insostenibile.

([11]) In *Biblica,* 1958, p. 36. Cf. *Art. cit., Biblica,* 1955, pp. 445-450 e *Rech.* 1956, p. 73.

III. - THEOLOGIA MYSTICA

Mgr André Combes

LES DEUX « LECTIONES CONTRA VANAM CURIOSITATEM IN NEGOTIO FIDEI » DE GERSON

Si les deux *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei* ont retenu, plus ou moins, l'attention de tous les historiens de Gerson, il s'en faut encore de beaucoup que l'on ait dégagé de façon satisfaisante leur signification historique et leur rapport exact avec la mystique du Chancelier. Il serait sans profit de multiplier les exemples, mais il ne sera pas superflu d'en donner un ou deux. Bien que, frappé par leur conclusion, le Dr. Johann Stelzenberger ait pu, dans sa monographie si appliquée, écrire cette phrase, qui semblait vouloir engendrer une étude moulée sur le réel:

> Gerade in dieser Gegenüberstellung von *intéllectus* und *affectus, scientia* und *sapientia, poenitentia* und *investigatio* liegt der Schlüssel, der das Tor zum Ausblick in Gersons Reich der Mystik eröffnet (1),

il est de fait que cette clef ne lui sert à rien pour ouvrir cette porte. C'est dans la deuxième édition de *La Philosophie au moyen âge* de M. Etienne Gilson, que ces textes gersoniens ont été traités avec le plus de considération et interprétés avec le plus de profondeur (2). Mais, tout en le conduisant à attribuer à ces *Lectiones* une importance exceptionnelle, le point

(1) Dr. Johann Stelzenberger, *Die Mystik des Johannes Gerson*, Breslau 1928, p. 5.

(2) Cf. Étienne Gilson, *La Philosophie au moyen âge*, 2e éd., Paris 1944, p.714-718.

de vue auquel l'éminent historien était obligé de se placer ne lui a permis d'atteindre ni la réalité concrète ni l'intention essentielle de ce manifeste gersonien. Y découvrir, en effet, « comment ce témoin perspicace dressait lui-même le bilan du XIV^e siècle » (3), c'est ériger ces deux textes trop souvent négligés à la dignité de documents immédiatement assimilables par l'histoire des idées, mais c'est risquer de ne pas y lire ce que Gerson a voulu y mettre; en dégager « la raison théologique profonde de tant d'illustres adhésions au nominalisme » (4), c'est leur demander un service signalé que, de fait, ils s'empressent de rendre, pour situer la pensée de Gerson par rapport au courant philosophique auquel on a trop aisément coutume de la rattacher, mais c'est laisser hors de ses prises la raison profonde de l'existence même de ces *Lectiones,* ainsi que le but qu'elles visaient réellement. Tant il est vrai que toute limitation systématique de point de vue chez l'historien menace cette *adaequatio rei et intellectus* qui doit définir la vérité historique, plus encore peut-être, s'il était possible, que toute autre vérité.

Lorsque, après avoir longtemps hésité, comme il l'avouera un peu plus tard en commençant ses leçons *de mystica theologia* (5), le Chancelier Gerson se décide à prononcer ses deux *Lectiones contra vanam curiositatem,* il n'a pas du tout l'intention de dresser paisiblement, dans le silence de son cabinet de travail, le bilan du XIV^e siècle. Ce qu'il a l'intention de faire pourra servir, un jour, de témoignage aux historiens, mais lui n'écrit pas l'histoire: il la fait. Et ce qu'il fait est essentiellement différent d'une prise de vue désintéressée sur une réalité qui lui serait étrangère. C'est un acte. Un acte dont le caractère, de son point de vue même, est dramatique,

---

(3) É. Gilson, *o. c.,* p. 713.
(4) É. Gilson, *o. c.,* p. 715.
(5) Cf. J. Gerson, *De mystica theologia,* prologus, éd. A. Combes, Padova 1958, p. 1-3.

en raison de la gravité de l'enjeu. S'il le pose, c'est en vertu de son office même. Chancelier, il contrôle, au nom de l'Eglise, la doctrine de l'Université. Or, s'il se sent tenu d'intervenir comme Chancelier, c'est pour la raison que, dans l'Université qu'il contrôle, la faculté de théologie, c'est-à-dire la faculté où la doctrine chrétienne doit régner en toute sa pureté, souffre d'un désordre radical. Il a donc réuni les maîtres et les étudiants de cette faculté. C'est à eux tous qu'il s'adresse comme Chancelier. Il a une monition à leur faire. Une monition qui touche à l'essence de leur fonction. Il ne s'agit pas de leur donner des conseils techniques ou pédagogiques sur la valeur respective des systèmes actuellement représentés à la faculté, or sur la meilleure façon d'intéresser les étudiants au commentaire des *Sentences* ou aux divers exercices scolaires. Il s'agit de rappeler l'attention des professeurs et des étudiants sur la nature même de ce que les uns doivent enseigner, les autres apprendre. Il s'agit de bien davantage encore. Il s'agit d'obtenir de ces professionnels de la spéculation et de l'enseignement une véritable conversion, théorique et pratique, portant d'abord sur la notion même de théologie, puis, par une double conséquence immédiate, sur le programme de la faculté de théologie et sur la façon de l'observer. D'un mot, il s'agit d'une opération réformatrice, qui porte sur l'essence même de la question.

* * *

C'est la nature et la gravité de l'entreprise qui expliquent la structure de ces deux discours. Pour bien saisir l'une et l'autre, il faudrait substituer le point de vue des auditeurs à celui du lecteur. Le lecteur est frappé dès l'abord par le titre commun de ces deux *Lectiones*. Il n'est même pas obligé de les lire, pour savoir que le Chancelier poursuit un dessein critique — *contra* — en une matière très grave, puisque c'est ce *negotium fidei* où l'on reconnaît immédiatement la théologie, et que le vice contre lequel il s'insurge est la vaine curio-

sité en matière de foi. Mais c'est là une position factice et, dans une large mesure, illusoire. Ce titre est postérieur à l'événement. Les auditeurs, eux, lorsqu'ils ont vu paraître devant eux leur Chancelier, ne savaient pas encore ce qu'il allait leur dire. Ils ignoraient son dessein. Or, ce qu'il leur dit, ce n'est pas qu'il va se livrer à une critique spéculative de la vaine curiosité. Il leur dit quelque chose de bien différent, quelque chose de positif, qui, dès le premier mot, doit créer une atmosphère. M. Gilson a observé que le Chancelier commençait sa leçon « comme un sermon de saint François d'Assise » (6). C'est vrai, tout au moins en ce sens que les premiers mots du Chancelier sont un verset d'évangile, et que ce verset se présente comme un thème d'où va dériver un sermon médiéval; mais c'est beaucoup trop peu dire, car ce n'est pas d'un tel exemple que le Chancelier entend s'inspirer, et ce n'est pas un sermon banal qu'il a l'intention de construire.

Paenitemini, et credite evangelio, dit-il à ses auditeurs en citant saint Marc, II, 15 (7). Mais s'il commence en citant un verset d'évangile, ce n'est ni pour se conformer à l'habitude des prédicateurs, ni par un artifice littéraire qui lui fournirait un thème particulièrement fécond. C'est pour la double raison, extrêmement profonde puisqu'elle tient aux entrailles mêmes de son entreprise, que son devoir de Chancelier, dans la situation présente, est de ramener sa faculté de théologie à l'évangile, et que ce verset d'évangile, par les deux opérations qu'il prescrit, constitue la charte de la réforme qu'il est urgent d'accomplir.

Ramener sa faculté de théologie à l'évangile, c'est en tout premier lieu lui rappeler qu'elle est en présence d'un Maître, qui n'est pas son Chancelier, mais qui est le Christ en

---

(6) É. Gilson, *o. c.*, p. 714.

(7) J. Gerson, *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei,* éd. Ellies du Pin, Anvers 1706, t. I, col. 86 C.

personne. C'est pourquoi, aussitôt après avoir énoncé son thème, Gerson poursuit en ces termes:

> Quanta veneratione simul et audiendi attentione dignum sit verbum praesens hic perpenditur, quod in eo et ab eo supremus legislator noster Christus suae praedicationis initium consecravit ([8]).

Le Chancelier n'est donc, et ne veut être qu'un écho. Imitant l'humilité de Celui qui, bien qu'il fût le Maître, a mis ses pas dans les pas de son précurseur — *conformi per omnia gressu ad Praecursorem suum Joannem* —, il adopte, comme début de sa leçon, les paroles mêmes dont le Christ a fait l'*initium suae praedicationis*. Comment aurait-il pu mieux inviter ses auditeurs à lui accorder quelque chose de l'attention, sinon de la vénération, que des théologiens ne peuvent refuser à leur législateur suprême, le Christ? Ensemble, ils vont s'attarder quelque peu sur ce thème évangélique, afin d'essayer de savoir ce que le Seigneur attend d'eux quand il leur adresse cette exhortation:

> Immoramur igitur aliquantisper, et videamus quid nobis insinuet Dominus cum ait: *Paenitemini et credite evangelio* ([9]).

Ainsi réintroduit dans sa faculté de théologie par la médiation de son Chancelier, le Christ de l'évangile ne se hâte pourtant pas d'éclairer ses théologiens sur l'intention précise qui l'anime. Trait significatif, la première leçon arrivera à son terme sans que la pénitence qu'elle annonce y trouve sa définition. Une longue préparation est jugée nécessaire avant que le vif du sujet puisse être utilement abordé. Pour obtenir l'adhésion de ses auditeurs, le Chancelier ne peut se contenter de cet appel à l'évangile. Il éprouve le besoin de le doubler d'une *captatio benevolentiae* étrangement dévelop-

---

([8]) J. GERSON, *o. c.*, col. 86 C.
([9]) J. GERSON, *o. c.*, col. 86 D.

pée. C'est qu'il prévoit les réactions de son auditoire. Il le connaît bien. Il sait à quels obstacles il va se heurter. Dès que ses auditeurs discerneront où il veut les conduire, les résistances surgiront, farouches. L'échec est menaçant. Pour le conjurer, l'orateur a fait choix d'une stratégie savante. Il procédera par enveloppement progressif. Que le lecteur moderne résiste donc à l'impatience qui, très vite, le gagne. Lui ne cherche que l'essentiel, qu'il ne voit pas venir. C'est que ce n'est pas pour lui que Gerson écrit, ou, plus exactement, parle. C'est pour cet aréopage de théologiens qu'il s'agit non seulement d'éclairer, mais de convertir. Dès qu'on les replace dans leur contexte psychologique et sociologique, ces textes sinueux ne découragent plus le lecteur. Ils lui révèlent, au contraire, qu'ils ont été écrits avec autant d'art que de charité.

* * *

La monition que veut donner Gerson consistera en neuf *considerationes* dont chacune démasquera un aspect de cette *vana curiositas* qu'il se propose de guérir. Mais ce qui rend la tâche extraordinairement difficile, c'est l'état de ceux auxquels il apporte son remède. Non seulement ils ne souffrent pas de leur mal, mais ils ne sont nullement disposés à se reconnaître malades. Le rythme qu'il adopte lui est imposé: avant de guérir, avant même de diagnostiquer le mal, il doit obtenir de ces malades qui s'ignorent qu'ils cessent de se sentir bien portants. Il doit leur suggérer une inquiétude. Une inquiétude qui, pour être au service de son propos, doit s'enraciner dans l'évangile et préparer des théologiens à se méfier d'eux-mêmes, précisément dans leur activité spécifique de théologiens.

Voilà pourquoi, au lieu de parler tout de suite de vaine curiosité et de pénitence, le Chancelier, interprète du Christ, commence par rappeler aux théologiens qui l'entourent qu'avant d'être des théologiens, ils sont des hommes, des hommes pécheurs, des coupables de lèse-majesté, des exilés, des pri-

sonniers, qui vivent, non dans la lumière du ciel, mais dans les ténèbres de cette vallée de misère:

> Est itaque rationalis homo post peccatum velut servus nequam, reus criminis laesae majestatis , projectus in exilium hujus vallis miseriae, detrusus quoque in carcerem tenebrosum carnis corruptae foetulentae, ubi in tenebris sedens, lumen caeli non videt ([10]).

Telle est la situation radicale, le point de départ inéluctable de tout processus humain, l'obstacle à toute vision de la lumière du ciel, s'il n'y avait un moyen de le surmonter. Ce moyen, l'orateur, qui n'a certes pas l'intention de s'égarer en disgressions superflues, se hâte de l'indiquer:

> Lumen caeli non videt, nisi reconcilietur prius per poenitentiam, quam esse recte dicimus ostiariam liberantem nos a vinculis peccatorum ([11]).

Il eût été impossible de mieux situer la pénitence et de souligner avec plus de force sa nécessité dans l'ordre même de la connaissance de Dieu, mais Gerson s'empresse de préciser que, pour être libératrice, la pénitence doit introduire à la foi, en préparant l'âme à croire à l'évangile:

> Qua mediante potest lumen fidei ad animam clarius radiari; propterea ad istud: *credite evangelio,* praemittitur *paenitemini.*

Sur quoi, au lieu de s'engager immédiatement dans l'une des directions possibles, qui consisterait à définir cette pénitence salutaire, Gerson s'assure une base de départ complémentaire en se tournant vers l'âme pécheresse, non seulement pour rappeler qu'en vertu de son péché, elle est un champ inculte et maudit où foisonnent comme naturellement les vices qu'il faut extirper pour faire place aux vertus évangéliques:

> Est insuper anima peccatrix ager incultus et maledictus, ubi vitiorum nascitur infelix lolium et desideriorum steriles

([10]) J. GERSON, *o. c.*, col. 87 A.
([11]) J. GERSOC, *o. c.*, col. 87 A, ainsi que le texte suivant.

> generantur avenae, quae omnia vitiorum plantaria evellantur oportet, si virtutes evangelicae quaerantur inseri cum profectu ([12]),

mais pour en préciser schématiquement la situation existentielle, en fonction de sa structure même. C'est une précaution technique qu'il faut bien se garder de négliger, car elle est la première d'attente de sa théologie mystique même, et elle n'annonce le *De mystica theologia* que parce qu'elle en constitue la condition psychologique fondamentale. Elle est l'un des éléments essentiels de ce que l'on pourrait appeler, en un certain sens, le naturalisme mystique de Gerson:

> Constituamus animam humanam suo demerito velut incarceratam in loco tetro et horrido, cui tres mansiones, infimam, mediam et supremam assignemus. Primae stationis nomen est sensualitas. Secundae, ratio. Tertiae, intelligentia simplex.

Et voici la conséquence immédiate de cette situation, dans l'ordre de la connaissance:

> Fenestrae partis infimae nullum afferre lumen animae valent nisi corporale, et quale bruta recipiunt. Secunda statio fenestras habet, per quas lumen aliquod spiritualius ingreditur ad animam, dum ad hanc stationem mediam erigitur. Tertiam partem et supremam arcem seu speculam hujus carceris, ubi dum anima sublimatur, inspicere potest lumen divinum desuper emicans et apparens quasi per rimulas quasdam tenues in morem fulguris coruscantis, et subito inter rapidas scissuras nubium disparentis ([13]).

Il ne serait pas facile au théologien en tant que tel de trouver, sur cette échelle ascendante, un degré qui lui convienne adéquatement; mais c'est précisément pour la raison que l'orateur, avant de s'adresser au théologien en tant que tel, veut toucher en lui l'homme, le chrétien, et raviver en lui la

---

([12]) J. Gerson, *o. c.*, col. 87 A.
([13]) J. Gerson, *o. c.*, col. 87 A-B.

certitude qu'âme pécheresse, lorsqu'il tend à la connaissance de Dieu, c'est la vision de son Juge qu'il désire, et qu'il lui est donc d'abord nécessaire de faire pénitence, pour être réconcilié, absous, purifié:

> Indigna est anima peccatrix, anima rea mortis, deduci ad praesentialem visionem sui Judicis Dei, nisi prius reconciliata, purgataque. Quam reconciliationem, absolutionem et purgationem poenitentia operatur (14).

Cela posé, le théologien peut paraître. Il peut paraître, parce qu'il ne risque plus d'oublier que, par sa profession même, il est relié par la foi à l'Evangile, et en mouvement ascendant depuis le fond de la prison jusqu'au point culminant, tel qu'il vient d'être défini. C'est pourquoi le Chancelier interpelle alors ses auditeurs et, visant en eux la disposition qui doit nécessairement y être fondamentale, les exhorte à la logique vivante qui doit les caractériser:

> Vultis ergo credere evangelio? Vultis lumen caeli videre? Vultis ab imo carceris ad altiora subvehi? Vultis scio. Obedite igitur praedicanti Christo, et *poenitemini,* et sic *credite evangelio* (15).

Le moment est-il venu de dénoncer le mal, d'attaquer de front cette vaine curiosité que doit réprimer la pénitence du théologien? Nous le croirions volontiers; mais Gerson ne peut être de notre avis, car, pour que le théologien en tant que tel se résolve à faire pénitence, il faut le convaincre de deux autres vérités qui doivent auparavant s'imposer à sa conscience religieuse. Au lieu de définir sur-le-champ la vaine curiosité, ou la pénitence elle-même, Gerson entreprend un « éloge » de la pénitence — *Liceat idcirco poenitentiam collaudare* (16) — qui, en montrant en elle la principale fille de la justice — *quod ipsa est filia praecipua justitiae* —, lui per-

---

(14) J. GERSON, *o. c.*, col. 87 D.
(15) J. GERSON, *o. c.*, col. 87 D.
(16) J. GERSON, *o. c.*, col. 87 D-88 A.

mettra de placer avec vigueur les théologiens devant le châtiment qui les menace, l'enfer:

> *Horrendum est incidere in manus Dei viventis* ([17])... Ecce curiam infernalem, quae furoris non incongrue quemdam typum gerit; quia Pater illic filios proprios per naturam, et Creator suas creaturas perpetuis ignibus justissima quidem, sed incomprehensibili aequitate cruciandos exponit ([18]),

s'ils ne font pas pénitence ici-bas, en vertu de la loi générale: *qui non poenitet hic cum hominibus, poenitebit cum daemonibus in futuro* ([19]), faute d'avoir résisté aux vices qui les assiègent de toutes parts et extirpé de leur âme celui qui les engendre tous, l'orgueil:

> Abjiciamus ergo superbiam a nobis, viri Patres et Fratres, quae etsi non radicitus evelli potest a nobis quamdiu maledictam terram circumferimus, quin germinet assidue nobis hunc tribulum, ipsa saltem mox ut infaustum germen extulerit resecetur, conculcetur, destruatur; alioquin non satis obedimus dicenti Christo: *Paenitemini et credite evangelio* ([19]).

* * *

Cette fois, nous y sommes. Ce noeud dialectique une fois atteint, le Chancelier se sent assuré que nul ne pourra ni se méprendre sur ses intentions, ni se soustraire à sa réforme. Tous pécheurs, tous exposés à désobéir à la première loi du Christ et à se laisser emporter vers l'enfer par quelque forme plus ou moins subtile de ce péché capital entre tous qu'est l'orgueil, tous doivent se sentir personnellement visés et lui accorder leur attention, dans le mesure même où ils ne se désintéressent pas de leur salut éternel. Il ne s'agit de rien de moins.

([17]) Saint Paul, *Epître aux Hébreux*, X, 31.
([18]) J. Gerson, *o. c.*, col. 88 C.
([19]) J. Gerson, *o. c.*, col. 90 C.

Les perspectives essentielles ainsi fixées, l'orateur peut tourner court et, sans passer encore à l'attaque, préciser son dessein:

> Et quoniam sic incidit ut de perversis Advocatis, id est vitiis, poenitentiam dissuadentibus loqueremur, et inter illa primum esse reperimus superbiam, pergamus inquirere quomodo superbia poenitentiam et consequenter fidem impugnat, praesertim apud scholasticos ([20]).

C'est en vue de conduire méthodiquement cette enquête, que Gerson introduit aussitôt sa division essentielle en décelant les deux effets principaux produits par l'orgueil chez les universitaires, effets par lesquels il les détourne de la pénitence et, corrélativement, de la foi vive:

> Superbia scholasticos a poenitentia et Fide viva praependiens, duas in eis filias infelices — nisi providerint — gignere solita est, curiositatem et singularitatem.

Si à ces deux malheureuses filles on ajoute l'envie, on décèle la source de tous les vices que l'on voit pulluler chez les intellectuels:

> Malas vero filias ex pessima matre, quibus insuper misera soror additur, invidia; quarum progenies infausta multiplex est super numerum: ibi contentio, disceptatio, pertinacia, erroris defensio, amor proprii sensus, immansio in opinionibus vel suis vel suorum, denique scandalizatio et contemptus simplicium atque omnis doctrinae humilis abominatio. Quid autem poenitentiae, quid Fidei magis adversum cogitari potest quam sint haec omnia? ([21])

([20]) La précision *praesertim apud scholasticos* me paraît porter sur l'enquête que va mener Gerson plutôt que sur la malice spéciale de l'orgueil chez les universitaires comme l'a compris M. Gilson, *o. c.*, p. 714: « L'orgueil détourne de la foi, surtout chez les universitaires ». Je rattacherais plutôt *praesertim* à *inquirere*, car c'est précisement ce que Gerson va faire, et il n'ignore pas que l'orgueil menace de façon non moins redoutable d'autres catégories sociales. Ses sermons contemporains construits sur le même thème *Paenitemini* le montrent clairement.

([21]) J. Gerson, *o. c.*, col 90 D-91 A, ainsi que les textes suivants.

Qu'est-ce donc que la *curiositas*? Quest-ce que la *singularitas*? Le moment est venu de les définir:

> Curiositas est vitium quo, dimissis utilioribus, homo convertit studium suum ad minus utilia, vel inattingibilia sibi, vel noxia.
>
> Singularitas est vitium, quo dimissis utilioribus, homo convertit studium suum ad doctrinas peregrinas et insolitas.

Bien entendu, ces définitions se sont concrètement applicables qu'en tenant compte de toutes les circonstances. Moraliste avisé, Gerson ne manque pas d'introduire expressément ce coefficient de relativité:

> Variat autem comparationem hanc magis et minus utilium ipsa consideratio finis secundum tempus, locum, personam, aetatem, statum, professionem, rempublicam, cum caeteris circumstantiis: nempe quod uni est inutile vel indecens, alteri congruum aut in praecepto positum reperitur.

Il y a, d'autre part, entre les deux vices ainsi distingués de nombreuses ressemblances. Quoi d'étonnant? Ce sont deux soeurs:

> Videtis quod curiositas et singularitas assimilantur in multis ut sorores solent. Sed earum vultus ex ratione objectali varia quadam distinctione secernuntur: utraque enim culpatur, quia deserit utiliora, quod profecto non fit absque cuiusdam excellentiae propriae desiderio; *curiositas,* ut sciat alia quam oportet; *singularitas,* ut caeteris emineat.

Il importe donc de les distinguer. Mais Gerson ne les distingue qu'afin d'atteindre un degré supérieur de précision dans sa critique. De fait, le désordre qu'il a sous les yeux ne se réduit ni à l'un ni à l'autre de ces vices. Il les inclut tous les deux, et de façon organique. C'est pourquoi Gerson le désignera de préférence par l'expression composée: *curiosa singularitas.* A elle seule, cette expression prouvera deux choses: d'abord, que les théologiens parisiens sont atteints de la façon la plus grave possible; ensuite, que la source commune de ces deux vices, l'orgueil, affleure de façon immédiate sous leur fu-

sion synthétique. Ce n'est pas raison que le Chancelier s'est écrié: *abjiciamus superbiam.* Mais la définition même de ces deux déviations prouve que cet orgueil radical s'exerce dans l'ordre du savoir. C'est très précisément en tant qu'appliqués à l'acquisition ou à l'enseignement de leur connaissance propre, que les théologiens parisiens en sont affectés.

* * *

Au point où nous voici parvenus, la direction dans laquelle va s'engager la dialectique gersonienne est d'une importance capitale non seulement pour la connaissance exacte de Gerson lui-même, mais pour l'interprétation de sa réforme, pour l'histoire de l'Université da Paris et, de façon plus générale encore, de la vie intellectuelle et spirituelle dans l'Occident chrétien. Dénoncer les vices qui menacent l'exercice de l'intelligence, même en matière théologique, démasquer l'orgueil qui risque de précipiter en enfer les théologiens eux-mêmes, ce peut être le premier moment d'une réforme proprement religieuse et exclusivement ascétique, destinée à libérer le spirituel d'une activité si aisément pernicieuse. Saint Bruno, saint Bernard, saint François d'Assise, auquel de début de ces *lectiones* faisait penser M. Gilson, et, tout près de Gerson, Geert Groot, la *Devotio moderna,* Thomas a Kempis et le *De imitatione Christi...* Si nous pouvions en croire les dernières lignes consacrées par M. Gilson à ce sujet, c'est bien dans ce sens que Gerson se serait dirigé:

> Ce ne sont pas les philosophies, mais la foi, l'espérance et la charité qui consoleront les coeurs et panseront les plaies de l'Eglise. *Jesum imitari, imitandus est Jesus factus nobis a Deo sapientia,* voilà les thèmes franciscains que le Chancelier de Paris remet en circulation et que d'autres après lui ne se lasseront plus de reprendre (22).

Malgré la pénétration admirable avec laquelle l'éminent historien a dégagé les éléments philosophiques de ces *Lectiones,*

(22) E. Gilson, *o. c.,* p. 717.

on ne peut reconnaîthe en cette interprétation ni le dessein du Chancelier ni l'essentiel de sa réforme. En réalité, se que Gerson entend préparer par sa critique de l'orgueil universitaire et de ses filles si redoutables, ce n'est pas du tout un renoncement à la spéculation, même philosophique, encore moins une invitation à déserter l'Université pour chercher son salut dans les monastères, comme il l'avoit presque fait lui-même trois ans plus tôt, et comme l'ont fait tant d'étudiants qu'il a bien connus. Ce qu'il veut promouvoir, c'est exactement le contraire; et c'est cela qu'il faut bien comprendre, si l'on veut rendre à sa réforme et à son *De mystica theologia* le sens exact que lui-même leur donnait.

Pour parvenir à cette intelligence, il faut, assurément, continuer l'analyse des *Lectiones*. Il faut remarquer, dans la seconde, la définition de la pénitence qui, enfin, l'inaugure:

> Paenitentia, prout est virtus, est species quaedam justitiae, reddens Deo quod suum est ([23]).

Il faut suivre, dans le détail, la description impitoyable des huit aspects de cette *curiosa singularitas* qui empêche les Universitaires de rendre à Dieu ce qui lui appartient:

Premier signe: *Fastidire doctrinas resolutas et plene discussas, et ad ignotas vel non examinatas velle converti* ([24]).

Deuxième signe: *Indebita doctorum et doctrinarum appropriatio* ([25]).

Troisième signe: *Theologicos libros et scholas aut replere sophismatibus, aut plus quam satis est « ibi » scientias peregrinas introducere* ([26]).

Quatrième signe: *Gaudere potius in impugnatione docto-*

([23]) J. Gerson, *o. c.*, col. 94 B.
([24]) J. Gerson, *o. c.*, col. 97 B-D.
([25]) J. Gerson, *o. c.*, col. 97 D-98 B.
([26]) J. Gerson, *o. c.*, col. 98 B-99 A.

rum, aut in defensione unius pertinaci, quam ad eorum dicta concordanda operam dare ([27]).

Cinquième signe: *Gaudere novis adiventionibus terminorum in materiis speculativis theologiae, praesertim divinitatis arcanum tangentibus* ([28]).

Sixième signe: *Fundamenta nimio studio accipere a philosophantibus paganis* (29).

Septième signe: *Contemnere claras et solidas doctrinas, quae leves videntur, et ad obscuriores se transferre* ([30]).

Huitième signe: *Scisma et destructio unitatis in aedificio ecclesiastico* ([31]).

Mais, pour nous qui ne pouvons nous livrer ici à cette analyse exhaustive, l'essentiel est de découvrir l'esprit qui l'anime. A cette fin, revenons à la première considération où éclate, dès la fin de la première *lectio*, l'intention du Chancelier, dégageons ensuite du quatrième signe la précision capitale qu'il y apporte, et voyons enfin comment cette monition débouche sur le *De mystica theologia*.

* * *

Malgré toutes ses précautions oratoires, Gerson ne veut pas terminer sa première leçon sans avoir au moins développé ce thème:

> Philosophos antiquos sicut curiositas fefellit, ita formidandum est ne theologos nostri temporis ipsa similis curiositas decipiat ([32]).

Le rapprochement est saissant, d'autant qu'il va jusqu'à l'objet de l'erreur, à sa nature et à sa cause. Les philosophes se sont trompés sur la nature de Dieu et sur son oeuvre, parce

---

([27]) J. Gerson, *o. c.*, col. 99-B - 101 D. C'est ici une charnière capitale de la dialectique gersonienne.
([28]) J. Gerson, *o. c.*, col. 102 A - 103 B.
([29]) J. Gerson, *o. c.*, col. 103 B - 104 C.
([30]) J. Gerson, *o. c.*, col. 104 D - 105 C.
([31]) J. Gerson, *o. c.*, col. 105 C - 106 B.
([32]) J. Gerson, *o. c.*, col. 91 B - 93 D.

qu'ils ont dépassé les ressources de la raison naturelle, et qu'au lieu d'avouer humblement leur ignorance, ils ont traité Dieu comme une nature, alors qu'il est une liberté. Mais les théologiens ne sont pas moins coupables, chaque fois qu'oubliant que la supériorité de la foi sur la philosophie est due à la révélation contenue dans l'Ecriture, ils cessent de s'appuyer sur cette échelle nécessaire et tâchent, par des conjectures et de petites raisons humaines, d'obtenir une connaissance plus profonde de Dieu. Oublieraient-ils qu'il y a grand danger pour l'aveugle qui voudrait interpréter, en fonction des concepts que son expérience mutilée lui fournit, les propositions qui traduisent l'expérience des clairvoyants? Le théologien qui ne sait jamais avouer son ignorance ressemble à cet aveugle et tombe dans des abîmes d'erreurs. Non, certes, qu'il faille condamner la spéculation théologique:

> Nolo tamen ut haec nostra curiositatis inculpatio nutriat socordem ignaviam eorum qui de divinis ea quae possunt debentque intelligere, vel negligunt vel non negligentibus detrahunt. Utrumque vitio deputatur, et nolle elucidare veritatem sacrae Scripturae cum modestia in suis se limitibus continente: « Qui elucidant me, inquit, vitam aeternam habebunt » ([33]), et vitium est plus quam oportet sapere, et non ad sobriam pietatem ([34]),

mais il faut condamner ces théologiens qui, traitant Dieu comme une essence intelligible, prétendent y pénétrer, au delà de ce que le dogme révèle, par le jeu de leurs *formalités*:

> Quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysicales vel quidditates, vel rationes ideales, vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, praescindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus negotiatione circa eam?... Ego plane fateor quod illorum positio, si det aliud quod debita resolutio, conturbat amplius et obnubilat quantu-

([33]) *Ecclesiastici* XXIV, 31. Il est piquant d'observer que c'est précisément ce même texte qu'avait adopté le théologien le plus directement visé par Gerson, Jean de Ripa, comme thème de ses *Determinationes*, cf. éd. A. Combes, Paris, J. Vrin, 1957.

([34]) J. Gerson, *o. c.*, col. 93 D, citant *l'Epître aux Romains*, XII, 3.

> lamcumque intelligentiam meam, quam articulus principalis Trinitatis. Concipere itaque quod in divinis sit aliquod esse formale, ut puta esse formale justitiae, quod non sit perfectio finita nec infinita, aut quod dicitur immensa a bonitate divina, ut Ripa posuit, istud parit in animo meo maiorem difficultatem quam sit illa propter quam elucidandam ista talia reperiuntur, imo nequeo non videre ista palam esse erronea ([35]).

Victimes de leur curiosité singulière, de tels théologiens sont donc tombés dans l'erreur. Quoi d'étonnant? N'hésitant pas à se soustraire aux requêtes fondamentales de la pénitence évangélique, ils ont fait un choix qui ne pouvait que leur être fatal. A la science qui édifie, ils ont préféré la science qui enfle:

> Quanto salubrius, in tanta temporis angustia, in tanta egestate virtutum, ebullientibus undique passionibus, praedicaretur eis initium sermonum salvatoris nostri Dei: *Paenitemini et credite evangelio,* quoniam paenitentes et credentes evangelio magis attendunt scientiam quae aedificat, quam quae inflat, et quae vanos quandoque reddit, quia vana est; insulsos et insipidos, qui insulsa est; curiosos et elatos, quia in multis curiosa est et elata ([36]).

* * *

La réforme entreprise par Gerson ne consiste donc nullement dans l'élimination de la science théologique. Elle consiste dans la substitution de la science authentique à la fausse science qui dévaste l'Université de Paris. Quelle est donc la science authentique en matière de théologie? C'est celle qui, n'oubliant jamais ses origines évangéliques et les limites des facul-

---

([35]) J. Gerson, *o. c.*, col. 101 B.

([36]) J. Gerson, *o. c.*, col. 101 D, citant implicitement *I Corinthiens,* VIII, 1: « Scientia inflat, charitas vero aedificat ». Mais on observera, à toutes fins utiles, que le Chancelier réformateur assume ici la responsabilité, non garantie par sa source scripturaire latente, d'attribuer à la science même l'efficacité édificatrice que saint Paul réservait à la charité. La question sera donc de savoir si Gerson rejette toute science qui ne serait pas charité, ou s'il entend étendre à une science rectifiée l'efficacité que saint Paul, en ce texte, refusait à la science et limitait à la charité. Pour la suite de ce passage, on ne peut alléguer de source proprement dite, mais on reconnaît à l'arrière-plan: S. Marc, IX, 49: « Quod si sal insulsum fuerit... »; *Ecclésiastique,* III, 22: « Altiora te ne quaesieris... et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus »; *Romains,* I, 30: « superbos, elatos, inventores malorum... »; *II Timothée,* III, 2: « cupidi, elati, superbi... ».

tés humaines, cherche, en fonction de ces données primitives, la connaissance la plus parfaite possible de Dieu.

La connaissance la plus parfaite possible de Dieu se trouve-t-elle sur la ligne de l'intellect? Voilà ce qu'il foudrait savoir, avant de se laisser emporter par l'inflation d'intellectualisme qui ne cesse de croître à la faculté de théologie.

Si l'orateur ne disposait que des éléments critiques qu'il vient de mettre en oeuvre en ces deux *Lectiones,* il n'aurait pas encore de quoi repousser victorieusement cette opinion, que tous professent autour de lui. Voilà pourquoi la conclusion directe de sa monition conserve le terme d'*intelligentia,* et le mot même en vedette: « Sic est finis hujus lectionis : *Intelligentia...* ». Mais la fin de cette *lectio* doit aussi être le commencement de la suivante, et la suivante doit introduire la partie positive de la réforme. Voilà pourquoi, tout en se maintenant dans les limites de sa dialectique, le Chancelier, non sans adresse, n'hésite pas à faire deux choses qui risquent de déconcerter un lecteur moderne.

Tout d'abord, il crée de ses propres mains une ambiguïté surprenante, en affirmant que l'on appelle *theologia mystica* cette *intelligentia clara et sapida,* alors qu'il a d'ores et déjà l'intention de montrer que la théologie mystique est d'ordre purement affectif. C'est peut-être, après tout, afin de piquer cette curiosité qui règne chez les théologiens, et qu'il n'a pas l'illusion d'avoir guérie. Et puis, il se hâte d'aggraver cette anomalie dialectique, en se permettant une extrapolation audacieuse qui va mettre ses auditeurs sur la voie de son secret. Ce n'est encore qu'une question qu'il pose, mais il ne poserait pas cette question sous cette forme, s'il ne possédait la réponse. Non, ce n'est point par l'intellect que l'on parvient à la connaissance la plus parfaite de Dieu, c'est par l'*affectus.*

C'est pour s'être trompée sur ce point capital, que la faculté de théologie de Paris a besoin d'une réforme, et c'est pour opérer cette réforme que son Chancelier va lui enseigner son *De mystica theologia.*

IV. - THEOLOGIA PASTORALIS

Mons. Antonino Romeo

PREPARAZIONE DEL GIOVANE CLERO ALLA VITA PASTORALE

Occorrerebbe anzitutto distinguere tra la *formazione* o *educazione pastorale* e la *istruzione* o *erudizione pastorale*. I due aspetti sono non soltanto diversi, ma separabili e nel fatto spessissimo separati. Basti osservare che si può conoscere a perfezione la tecnica e il metodo dell'apostolato in astratto senza essere in grado di esercitarlo in concreto; viceversa molti ottimi pastori hanno condotto innumerevoli anime a Dio senza aver mai studiato pastorale. Fino a 50 anni fa, quando in quasi nessuna diocesi d'Italia, di Francia e di Spagna si « studiava » pastorale, gli abili e efficaci pastori erano non meno numerosi di oggi, e secondo alcuni Vescovi odierni erano anche di più Può farsi un raffronto con la formazione « pedagogica »: molti « pedagogisti » sono stati educatori inetti, e prima che si « studiasse » pedagogia (la quale, come scienza organizzata, non risale oltre J. F. Herbart [1776-1841]) non mancavano eccellenti educatori.

Bisogna dunque considerare come a sè stanti i due settori, nella preparazione dei futuri Sacerdoti all'azione specifica del pastore di anime. Questa distinzione, con l'aggiunta del terzo punto (« la formazione pastorale dopo raggiunto il sacerdozio ») che sarà trattato alla fine di questi modesti appunti metodologici, è espressa più volte nel luminoso insegnamento del Papa Pio XII, e specialmente nella Costituzione Apostolica *Sedes Sapientiae* (31 maggio 1956) che, pur rivolgendosi ai religiosi e ai loro educatori, espone, con insistenza sintomatica, le esigenze e i doveri del sacerdozio in quanto tale « ad apostolicum ministerium rite implendum » (1).

---

(1) *Acta Apost. Sedis*, 48 (1956), pp. 354-365. Cfr. E. Valentini, *La formazione pastorale dei Chierici nella luce della « Sedes Sapientiae »*, in *Orientamenti pedagogici*, 4 (1957), pp. 61-77.

I. Formazione pastorale generale nel Seminario

Frequenti moniti della Santa Sede hanno richiamato, negli ultimi anni, l'attenzione degli educatori del clero sull'osservanza più impegnativa di quel terzo paragrafo del can. 1365 C.I.C., che troppo spesso è considerato quasi trascurabile e che pure controbilancia o quasi, nella promulgazione della legge relativa all'ammaestramento dei candidati al sacerdozio, l'indiscussa importanza del biennio filosofico e del quadriennio teologico prescritto nei due primi paragrafi. « *Habeantur etiam lectiones de theologia pastorali, additis practicis exercitationibus praesertim de ratione tradendi pueris aliisve catechismum, audiendi confessiones, visitandi infirmos, assistendi moribundis* » (can. 1365, § 3). Questa gravissima e fondamentale norma, formulata dal santo e geniale Papa Pio X, riproduce sostanzialmente quanto aveva imposto, a proposito dei Seminari clericali, il Concilio di Trento nella sessione XXIII, *De reform.*, c. 18, e quanto poi riaffermò Benedetto XIV nella Costituzione Ap. *Ad militantis* (30 marzo 1742), § 34.

La Costituzione Apostolica *Ad uberrima*, del 3 giugno 1958, con la quale è stato costituito il Pont. Istituto Pastorale in seno alla Pont. Università Lateranense, è un richiamo energico alla necessità di un'adeguata formazione pastorale per tutti coloro che si preparano alla vita e alla missione sacerdotale, nonchè per tutti i giovani sacerdoti e per quelli stessi che, consacrati da tempo alla cura d'anime, debbono progredire e aggiornarsi nel fare fronte ai bisogni insorgenti e alle contingenze mutevoli con l'ausilio di metodi e di sussidi più efficaci che per il passato. ([1 bis]).

A chi incombe la responsabilità immediata circa la *formazione* del futuro Sacerdote alla competenza e capacità indispensabili a un pastore di anime?

La *formazione* pastorale dev'essere conferita da coloro che hanno il mandato e la responsabilità dell'educazione integrale del Chierico, cioè dalla Direzione del Seminario: in primo luogo dal Rettore, poi dal Direttore Spirituale, e poi dal Vice-Rettore, infine dai Professori in solido. Il seminarista dev'essere educato in una maniera specifica, avviato verso una meta precisa ed unica. Si badi: il Sacerdozio al servizio della Chiesa diocesana implica essenzialmente la disposizione o potenza prossima al lavoro pastorale. Un Rettore e un Direttore Spi-

([1 bis]) La Costituzione Apostolica *Ad uberrima*, importante anche per l'ampiezza e la molteplicità dei compiti che presenta in connessione con la formazione pastorale del Clero, fu promulgata in *Acta Apost. Sedis*, 50 (1958), pp. 460-464, e *L'Osservatore Romano*, a. 98, n. 149, p. 1 (testo latino e traduz. italiana) (29 giugno 1958), p. 1.

rituale che avessero avviato i giovani verso un tenore di vita pio e virtuoso e si fermassero lì avrebbero assolto *solo per metà* la loro missione; ad essi spetta di formare non solo delle anime fervorose, ma dei Sacerdoti, quindi degli apostoli, e degli apostoli rispondenti ai bisogni di oggi.

L'avviamento pastorale deve cominciare col Seminario Maggiore, nel corso filosofico, che in Italia si inizia durante gli studi secondari, col 1° Liceo. Toccherà agli educatori « in prima » (Rettore e Direttore Spirituale) dei Chierici *curarne l'orientamento* pastorale e radicare profondamente nella loro mente e nel loro cuore la sete di verità e di salvezza, lo zelo, l'ardore di attività, lo spirito di sacrificio e di disinteresse, che debbono contraddistinguere il « bonus miles Christi ». Tale orientamento deve essere costituito dalla persuasione, da ingerirsi negli animi dei candidati al Sacerdozio:

a) che la loro è una missione di conquista attiva per il Regno di Dio,

b) che bisogna andare alle anime e non aspettare che vengano di loro iniziativa,

c) che il mondo si scristianizza e si paganizza con ritmo terrificante,

d) che occorre quindi provvedersi delle « armi della luce » ed allenarsi per la lotta senza quartiere che li aspetta nel lavoro di redenzione delle anime,

e) che, per curare i cuori e illuminare le menti, si richiede una coscienza viva e profonda delle tendenze e dei difetti perenni e universali degli uomini, e inoltre la consapevolezza delle sofferenze e delle carenze, dei bisogni e delle aspirazioni del tempo nostro,

f) che « farsi tutto a tutti per tutti guadagnare a Cristo » è un programma che richiede un complesso svariatissimo di doti di spirito, di mente e di cuore.

Ciò dev'essere inculcato dal Rettore e dai suoi collaboratori senza cattedraticità e senza pedanteria, nelle conversazioni come nelle paterne esortazioni pubbliche, non solo nella cappella ma perfino (e ciò sarà più efficace) nelle ricreazioni e passeggiate. La direzione del Seminario ha il grave e arduo compito di infondere nel Chierico l'*animus* del guon pastore di anime, plasmato da quella carità-amore (ἀγάπη) che S. Paolo descrive ed esalta come rinunzia al personalismo e immersione nell'eterno (*1 Cor.* 13), alimentato da quella « pietas ad omnia utilis » (*1 Tim* 4, 8) o vita interiore « nascosta con Cristo in Dio » (*Col.* 3, 3) che è « l'anima di ogni apostolato », come ha dimostrato l'immortale opuscolo dell'ab-

bate Dom Chautard. La prima cura del Rettore, d'intesa con l'Ordinario, dovrà essere di scartare gli inadatti al ministero pastorale. Chi fosse inguaribilmente leggero e superficiale, incapace di assoggettare l'*animalis homo*, chi manifesta poco equilibrio, poco « giudizio », non dovrà essere esposto alle gravissime responsabilità della cura d'anime. Il primo e fondamentale segno di vocazione all'apostolato sono le corrispondenti qualità previe naturali, alla mancanza delle quali non è lecito passar oltre.

I professori dovranno a loro volta persuadere gli alunni, attraverso il « contagio » immancabile delle loro personali convinzioni, con l'esempio e con rare sobrie esortazioni « arrepta occasione », che il loro apostolato è prevalentemente un apostolato di luce: « in captivitatem redigere omnem intellectum in obsequium Christi » (*II Cor.* 10, 5). I giovani comprenderanno, almeno per riflesso, che non potranno starsene soddisfatti quando si vedranno intorno le sole donnicciole e finchè il « clou » delle loro processioni sarà costituito da 12 Esploratori, da 30 Figlie di Maria e dal gruppo delle Effettive — Aspiranti — Beniamine dell'Associazione di G. F. A. C.

Ed ogni professore in questo complessivo e complesso lavoro di formazione dei Chierici all'apostolato ha la sua parte propria e specifica.

Il professore di Filosofia deve essere un uomo di pensiero profondo e di ampia visione, appassionato del Vero, animato e nutrito di incessante « lungo studio e grande amore ». Deve esporre la sconfinata « scienza » filosofica in modo persuasivo e concreto (come faceva Socrate con la sua « maieutica »), in modo che gli alunni la assimilino con la loro riflessione personale e la trasformino in « sapienza » [2]. A lui tocca far capire, poco a poco, che attraverso i libri e i sistemi i giovani debbono scorgere le anime da snebbiare e da indirizzare o ricondurre al vero. Perciò parli degli errori del secolo XX, e non tanto degli averroisti del secolo XIII. Confuti B. Croce e A. Ban-

---

[2] Efficaci suggerimenti danno in proposito vari sperimentati professori nel ricco volume *Filosofia e formazione ecclesiastica* pubblicato a cura della S. Congregazione dei Seminari e Università (C. d. Vaticano 1960), che raccoglie le relazioni e gli interventi del Convegno dei Professori dei Seminari d'Italia tenutosi a Roma dal 24 al 27 aprile 1957. Si consultino in particolare: L. Bogliolo, *Formazione remota, preparazione aggiornata e sicurezza di dottrina nel professore di filosofia*, pp. 179-198; C. Boyer, *Didattica dell'insegnamento: senso di concretezza, minore contenziosità e maggiore positività nella trattazione*, pp. 199-209; L. Bettazzi, *Esercitazioni filosofiche: importanza, sincerità, spontaneità e dialogicità. Addestramento degli alunni al lavoro personale*, pp. 258-269. — Alla trattazione dei problemi qui accennati si impegna l'importante rivista trimestrale fondata dall'Ill.mo Reggente della Cancelleria Apostolica, Mons. Francesco Tinello, *Filosofia e Vita* (Ed. S.E.I.), il cui primo numero è uscito nel marzo 1960.

fi, H. Spencer e J. Dewey, E. Husserl e M. Heidegger, e il proteiforme naturalismo odierno, piuttosto che Guglielmo di Champeaux o Durando da San Porziano. Sappia giovarsi delle correnti sane e utili del pensiero odierno. In Italia i giovani « filosofi » prenderanno utilmente contatto con un C. Mazzantini, A. Guzzo, A. Carlini, C. Ottaviano, S. Sciacca, L. Stefanini, G. Bontadini, V. La Via, ecc., presso i quali saranno addestrati a distinguere il vero e il certo dal dubbio, dall'equivoco, dal falso, e a comprendere le correnti di pensiero oggi dominanti e le tendenze caratteristiche delle menti contemporanee (3).

La scuola di religione nei Licei dei Seminari dovrebbe rivestire molto maggiore importanza di quanta generalmente non le venga attribuita. I giovani non avranno altra occasione di percorrere il « Catechismo » e di formarsi un'idea di quel che deve essere un corso di istruzione religiosa per laici. Prima di approfondire teologicamente la fede e la morale cattolica, dovrebbero conoscerle come i più navigati loro coetani di azione cattolica, e rendersi idonei a comunicarle al colto e all'inclita in maniera soda e persuasiva. Il professore di Religione dovrebbe istruire i seminaristi di Liceo in modo da renderli a loro volta « istruttori ».

L'anno, recentemente introdotto in Italia, del Corso Superiore di Filosofia, permette di mettere i seminaristi a contatto con le grandi opere destinate all'istruzione religiosa degli adulti. Il « Catechismo di Perseveranza » di Mons. G. G. Gaume (1802-1879), come il vasto « Catechismo » del p. G. Deharbe (1800-1871), sono classici lavori che non invecchiano (4); nè va disprezzato, s'intende, il nostro Perardi. In quest'anno propedeutico che li introduce negli studi propriamente

(3) Possono giudicarsi fondamentali, su questo punto così spesso trascurato nel programma e nel metodo dell'insegnamento filosofico da impartirsi ai chierici (cfr. can. 1365, § 1 C.I.C.), le direttive date, nel sullodato volume *Filosofia e formazione ecclesiastica,* da due autorevoli specialisti: R. Masi, *Filosofia e scienze con particolare riferimento al pensiero scientifico contemporaneo,* pp. 79-128; C. Fabro, *Pensiero moderno e cristianesimo,* pp. 129-175.

(4) L'opera del Gaume fu assai diffusa in Italia; nel 1890 usciva a Torino (G. Speirani) l'8ª ed. della trad. it. in 4 voll. (*Catech. di Persev., ossia esposizione istorica, dogmatica, morale, liturgica, apologetica, filosofica e sociale della Religione dall'origine del mondo sino ai nostri giorni*); per essere utilmente rimessa in circolazione, abbisognerebbe di un'attenta rispolveratura redazionale e stilistica. Più adatto ai bisogni odierni è il grande *Catechismo* del gesuita tedesco Deharbe, tradotto da G. Perardi, 6 voll., Roma (Pustet) 1906-1909. Ottimo e più vicino a noi, il ricco corso di P. Idelfonso da Bressanvido, *Istruzioni Catechistiche,* nuova ediz. a cura di Mons. R. D'Annibale, 10 voll. 8° di complessive pp. 6150, Vicenza 1940. Sono inoltre da consigliare le raccolte di *Esempi* per rendere più efficaci le lezioni catechistiche e le istruzioni catechetiche, omiletiche o morali; la più recente, e una delle più felici, è quella di Fr. Remo di Gesù, Sc. Cr., in 6 voll.

ecclesiastici, gli alunni dovrebbero inoltre fare conoscenza con i grandi trattati apologetici di F. Hettinger, di A. Weiss, di F. Schanz, che forniranno loro vaste, attraenti ed elevate sintesi di cultura religiosa, con le quali potranno poi sodamente istruire i ceti intellettuali.

Nel 1° anno di Teologia, il Professore di Apologetica deve far comprendere e vivere agli alunni la poderosa lotta sempre in atto tra la luce di Cristo e l'incredulità, ponendola *sotto gli aspetti che essa presenta ai nostri giorni.* I giovani in tal modo si sentiranno « impegnati » (i cattolici francesi odierni parlano molto di « engagement »). Il Professore di Teologia Fondamentale parli della Chiesa come della viva pienezza di Cristo, del suo Corpo Mistico (cfr. i trattati di H. Dieckmann e M. d'Herbigny, F. Jürgensmeier e E. Mersch, H. Benson e L. Kösters, con qualche riserva il dotto e ampio trattato di C. Journet, per parlare dei più originali, non ad uso « manuale »).

Il Professore di Dogmatica speciale deve sentire la sua disciplina e farla sentire ai giovani come cosa viva. La confutazione di Eutiche o di Apollinare di Laodicea è necessaria per intendere le formule conciliari; ma oggi interessa poco, se presentata nei termini che riflettono la mentalità e lo stile di 15 o 16 secoli or sono: se la verità è immutabile, l'errore è proteiforme, precario, e, una volta eliminato dal circuito vitale in cui si era inserito, annoia e ripugna. Molto minore utilità recherà la « quaestio disputata » intorno al modo dell'unione ipostatica (benchè alcuni professori vi consacrino mezzo anno scolastico). Si esponga piuttosto con profondità il Mistero cristologico nel complesso dell'« economia » che abbraccia tutti i tempi (cfr. *Eph.* 1, 3-14), seguendo l'esempio di S. Tommaso, il quale è ben poco imitato da certe dinastie di sottilissimi e talora cavillosi « tomisti » che si succedono da Capreolo in qua. Il Professore di Dogmatica parli, molto più di quel che oggi non si usi nei Seminari, di Gesù Cristo nostro Fratello, di Gesù Cristo Redentore, della Madonna nuova Madre dei viventi, dell'economia della grazia divina opposta alle sanzioni dell'ira divina, in modo da inquadrare e formare la mente di coloro che dovranno esporre ai fedeli, propagare tra le anime e propugnare contro la miscredenza, la luminosa sintesi storico-dottrinale-pratica della salvezza in Cristo e mediante Cristo S. N. In tal modo il giovane Sacerdote, appena uscito dal Seminario, avrà pronto il suo « evangelo » da annunziare al suo gregge, al quale certo non parlerà *mai* nè delle distinzioni, reali o meno, tra essenza ed essere, nè del principio d'individuazione, nè di altrettali problemoni di... scottante attualità. Purtroppo, oggi nei Seminari la Teologia Dogmatica, come la propedeutica di filosofia autoqualificantesi aristotelico-tomistica, si insegna spessissimo come un mero conglomerato di formule che la-

sciano nella memoria degli alunni (la *mens* e l'*animus* non li toccano guari!) un mucchio di ossa aride (5).

Bisognerebbe ridurre considerevolmente, sino a quasi eliminare, tutto ciò che nell'insegnamento della Teologia Dogmatica è pura discussione di scuole intorno ad argomenti di mera speculazione medievale, anche se non « bizantina »: questa attualmente assorbisce gran parte di un tempo prezioso. Nè vale replicare che queste discussioni nel campo aereo, questi virtuosismi di sottigliezza, *acuiscono la mente* degli alunni, perchè la mente degli alunni viene più e meglio acuita con lo studio, secondo i rigorosi metodi oggi d'obbligo, di scienza positiva e di dottrine sicure e « costruttive » (i Concili Tridentino e Vaticano le qualificano « ad aedificationem fidei et morum pertinentes »). Molte « dispute » scolastiche sono utili per sviluppare l'acume dei giovani quanto lo sarebbero esercizi di « enigmistica », e forse anche meno. Certo, sviluppano la facilità di parola e di improvvisazione, ma favoriscono anche le tendenze agonistiche, soggettivistiche e autocentriche dei giovani, nonchè la ridicola sufficienza degli imberbi « filosofi » e « teologi » che hanno risolto tutte le questioni intorno all'essere e al divenire degli enti tutti, reali, possibili e impossibili, sanno replicare a tutte le obiezioni, riportano intere serie di nove e dieci agli esami. Siffatte giostre o palestre potrebbero pur passare, se professore ed alunni non avessero molti altri impegni, non di rado inderogabili, cui consacrare tempo e fatica.

I vecchi del mestiere osservano che i Professori di Dogmatica esigono ore su ore (per il prestigio della materia!), ma non hanno poi molto da dire ai loro alunni. Il tempo delle classi se ne va spesso

---

(5) Si tengano presenti le sagge osservazioni del p. L. Ciappi, in *Sapienza*, 8 (1955), p. 94: « [I docenti debbono attuare] una teologia completa, positiva e speculativa insieme, in un sano equilibrio di storia e di speculazione, e quindi una teologia veramente scientifica, nel senso cattolico della parola, come ha ammonito anche di recente il Sommo Pontefice Pio XII, nel messaggio diretto ai partecipanti al II Congresso Mariologico Internazionale (23 ottobre 1954). ...Tuttavia, tenendo conto che la maggior parte degli studenti ecclesiastici è destinata all'attività apostolica nel mondo laico, sarà sempre consigliabile ai docenti di teologia uno sforzo maggiore per sviluppare le verità divine secondo le esigenze dottrinali e pratiche dei tempi nostri, come ha fatto, p. es., lo Schmaus, il Bouëssé ed altri. Meno astrattismo, quindi, meno insistenza sugli aspetti opinabili della dottrina sacra, più attenzione all'analogia della fede e al fine ultimo dell'uomo, come sapientemente insegna il Concilio Vaticano (Denz. 1796) ». Altri grandi teologi che hanno utilizzato la loro profonda erudizione per presentare le verità dogmatiche anche come sapienza viva, e che perciò non invecchieranno, sono J. A. Moehler, J. M. Scheeben, J. B. Franzelin, e tra i recenti P. Lippert e B. Bartmann.

allegramente tra interrogazioni e ripetizioni. Bisognerebbe dare allo studio teologico una molto più larga base *biblica* e *patristica*, la quale servirà a formare la mente e il cuore dei giovani ponendoli a contatto con Cristo Salvatore « Via, Verità, Vita », e poi gioverà loro nella pratica del ministero, rendendoli idonei ad irradiare il Mistero di Cristo nelle anime con la predicazione, la conversazione, l'esortazione, la controversia: « ut perfectus sit homo Dei, AD OMNE OPUS BONUM INSTRUCTUS » (*II Tim.* 3, 17). Nè si dica che nella Bibbia e presso i Padri vi è soltanto teologia « positiva » e non già teologia « speculativa ». Nei testi biblici e patristici vi è immensamente più teologia speculativa che non nei *Libri Sententiarum* e in tutti i loro prolissi commenti.

Non meno del suo collega biblista, il Professore di Dogmatica dovrà studiare sodo, senza tregua, macerarsi nell'ascesi della silenziosa meditazione e della perseverante ricerca. La passione de « la Verità che tanto ci sublima » deve, del resto, caratterizzare tutti i professori di scuole superiori; ma quello di Dogmatica, titolare della disciplina che ha nell'economia didattica la precedenza quantitativa, ed anche qualitativa, deve dare il tono. « Il lungo studio e il grande amore » gli consentirà di acquistare e di trasfondere nel giovane Clero, che a sua volta lo comunicherà al popolo, il gusto della « Pulchritudo tam antiqua et tam nova » (S. Agostino, *Confess. X,* 27) della Verità divina, unico scampo aperto alla crescente miseria e disperazione umana. Molti Professori di Dogmatica sembrano ignorare che la loro è la più viva e la più appassionante delle scienze. E' la scienza della salvezza unica ed eterna. Nulla vi potrà mai essere di così drammaticamente « attuale », d'un'attualità permanente, del tutto indipendente dalle vicissitudini esterne. Studiare per aggiornarsi? Sì. Ma il vero aggiornamento consiste nell'ampliare e maturare e precisare le conoscenze già possedute, mai complete nè perfette. Sono ridicoli certi giovani Ecclesiastici che si preoccupano tanto di « aggiornarsi », mentre mancano loro le conoscenze fondamentali. Oggi corre e si impone lo slogan: « Bisogna essere del proprio tempo! ». Come se finora, da che mondo è mondo, ci sia stato mai qualcuno appartenente al tempo degli altri! Uno degli indizi più preoccupanti dell'odierna mancanza di serietà, dell'assenza addirittura dei principi concettuali e morali, è la preoccupazione *esclusiva* del moderno, dell'ultima novità, delle teorie del giorno, « tanto per sapersi regolare ». In antico, questa sete del nuovo (« aut dicere aut audire aliquid novi », *Act.* 17, 21) era giustamente bollata quale leggerezza e incostanza femminea. La psicosi del nuovo per il nuovo è assai pericolosa: svuota e deforma tutto. Vi sono esposti i vecchi, cioè i furbacchioni profittatori di tutte

le disgrazie altrui, gli « sciagurati che mai non fur vivi », vivi del leale e generoso impulso della giovinezza. Il giovane non sente affatto il bisogno di apparire giovane, di ostentarsi giovane, appunto perchè lo è, lo è incontestabilmente. Sono proprio gli assenti che sbandierano la loro « presenza ». Gli odierni luoghi comuni, che sono diffusi ad arte da abilissime propagande occulte per costringere tutti ad *adattarsi* all'errore e al peccato che imperversa, sono luminosamente ed energicamente combattuti dal grande Papa Pio XII in tutti i suoi radiomessaggi, specie nei suoi ultimi dieci anni. Oltre ad essere « clichés » vacui, ipocriti e insidiosi, sono anche controproducenti. Oggi i giovani, i veri giovani, che sono in primo luogo quelli latini ed europei, sono arcistufi di sentir parlare di modernità, con le relative... conquiste dei marziani, e mirabolanti apparizioni di dischi volanti, e predizioni meteorologiche, ed altre, sempre sbagliate, e dominio internazionale del pan-totocalcio e del pansessualismo attraverso le riviste (anche cattoliche), le radio, le miss e relative masse di tifosi. Eppoi la novità, appunto per rimanere novità, deve per intrinseca dialettica contraddirsi e rinnegarsi. Quante dottrine che dieci anni fa la stampa degli astuti « benpensanti » dava per definitivamente acquisite oggi sono severamente poste in stato di accusa! Tra queste è da annoverarsi in primo luogo l'evoluzionismo, di cui i cattolici Lecomte du Nouy e Teilhard de Chardin erano giunti a fare il dogma fondamentale dell'umanità « nuova » o dell'umanesimo « nuovo » predicando il monismo più radicale, negatore di ogni disuguaglianza, cioè di ogni trascendenza. In un mondo in cui regna sovrana assoluta l'impostura e l'ipocrisia, che è la più orrenda delle violenze perchè nessuno può guardarsene, in tempi in cui gli unici uomini biasimati e condannati sono coloro ai quali non è riuscita la sopraffazione e l'inganno, la ricerca vigile e trepida della Verità che insegna la Via e conduce alla Vita deve solo avere cura di « essere » e non di « comparire ». Forse l'unica ragione per cui noi Ecclesiastici non riusciamo più a « smuovere le montagne », ed abbiamo perfino inconsciamente fomentato uno stato di cose in cui la Chiesa Cattolica è priva di ogni influsso determinante sull'andamento dell'umanità, risiede nella nostra mancanza di fede nei valori esclusivamente morali del Vero e del Bene; troppo spesso preferiamo « comparire » docilmente conformi agli schemi *imposti* dal mondo di peccato e di perdizione, ed abbiamo perciò perduto la padronanza efficiente e l'autorità di magistero da *imporre* (come il padre « impone » la virtù e la conoscenza ai figli) all'umanità per la sua salvezza.

Quanto alla forma, occorrerebbe nell'insegnamento delle varie discipline teologiche principali, senza abbandonare il latino me-

dioevale, usare molto più largamente il volgare, poichè nel volgare i Sacerdoti dovranno dispensare ai fedeli la scienza e infondere la sapienza della Rivelazione. Se fuori d'Italia talora si esagera nell'uso del volgare, non si esagera forse in senso negativo nei Seminari italiani? Ne consegue spesso che nelle sue catechesi il Parroco non sarà in grado di esporre al popolo il dogma, oppure lo farà in modo impacciato, oscuro e inelegante, con grande sfoggio di incisi latini che farà esclamare agli uditori, stavolta con legittima ripulsione; « durus est hic sermo ». Fino al sec. XVI si poteva ancora predicare in latino nelle chiese d'Italia, chè tutti gli analfabeti lo capivano. Oggi le cose sono cambiate, e forse non sarebbe inutile accorgersi di questo cambiamento. S. Tommaso d'Aquino che, genuino apostolo della Verità che conduce a salvezza, alieno da ogni immobilismo come da ogni progressismo, si inserì senza riserva nella vita del suo secolo (6), insegnava la filosofia e la teologia nel volgare in uso nelle scuole dei suoi tempi. Naturalmente, non viene toccata qui la gravissima questione che pone la rapida decadenza degli studi umanistici, dei quali la lingua latina è il tessuto connettivo. L'opposizione crescente al latino è dovuta alla tracotanza del « nuovo », del « moderno », favorita dal tecnicismo utilitarista e materialista oggi trionfante. Tutto ciò che non procura ricchezza e dominio è disprezzato come sterile retorica. A questa sempre più diffusa mentalità bisogna opporre l'amore disinteressato della cultura, apprezzata come valore morale, e il culto della tradizione, per noi occidentali rappresentata e convogliata anzitutto dal latino.

L'insegnamento biblico, impartito con rigore scientifico e con intento costruttivo, trasfonde « spirito e vita »; contribuisce prevalentemente a disincagliare dal morto e mortificante manualismo la dottrina teologica. Esso prepara *direttamente all'apostolato*: « ad

---

(6) Il domenicano G. GEENEN, *L'usage des « Auctoritates » dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin*, in *Ephemerides Theol. Lovanienses*, 15 (1938), pp. 279-329, ricalcando l'autorevole giudizio di M. Grabmann, osserva: « Son originalité, ses initiatives, son génie, qu'on aime tant exalter, ne se perçoivent dans la lumière de la vérité que si on le considère d'un point de vue historique et comparatif. Durant des siècles, les commentateurs de l'Aquinate ont mis, sans doute en se réclamant de ses principes, dans sa doctrine quelques éléments de leurs propres théories. ...L'emploi de la méthode historique et critique aidera singulièrement à retrouver la vraie pensée du Maître, touchant laquelle, comme on le sait, ses commentateurs apparaissent âprement divisés » (p. 280). E conclude: « Saint Thomas, comme tous ses contemporains, ne peut que gagner à être replacé dans son milieu historique. Dans ses procédés, ses méthodes de travail, ses idées et ses appréciations, il apparaît tributaire de son temps; il l'a compris et s'est fait l'écho de sa vie, de ses tendances et de ses préférences » (p. 329).

docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, in iustitia » (*II Tim.* 3, 16). In Italia il nostro popolo cattolico, non esclusi i volenterosi organizzati dall'Azione Cattolica maschile e femminile, ignorano la religione, ignorano Gesù Cristo, perchè ignorano la Sacra Scrittura, la ignorano totalmente, vergognosamente. I nostri fedeli non capiscono più nè il *Pater,* nè l'*Ave,* nè i misteri del Rosario, nè le frasi liturgiche, nè le invocazioni litaniche, perchè ne ignorano del tutto il contesto, che è la Bibbia. La predicazione è perciò costretta a navigare affannosamente tra il fattarello e la retorica moraleggiante. Come mai non ci accorgiamo di questa paurosa anemia? Il testo biblico dovrebbe costituire la tessitura di tutta la nostra mentalità religiosa e di tutta l'espressione di essa. La S. Scrittura, non ridotta a poche formule stereotipe, rinnoverebbe, vivificherebbe, amplierebbe all'indefinito il contenuto, la tonalità e la risonanza della predicazione sacerdotale. Lo studio dell'ebraico e del greco biblico coopererà non poco a rendere più concreti e più intimi, per l'ecclesiastico, i rapporti, eminentemente formativi, con i testi ispirati nel loro tenore originario.

La Teologia morale oggi è, in molti casi, un prontuario di casistica, che inaridisce l'anima invece di educarla ed elevarla moralmente. La morale del Divin Maestro (Discorso della Montagna p. es.) non è mai citata, mentre tutto si riduce a riferire le « opinioni » di un Bouquillon, di un Busenbaum e simili. Tale morale, che appena finiti gli esami non sarà presa sul serio da tanti ecclesiastici, non può servire a « morigerare » le persone e i popoli. Il giovane sacerdote vi scorgerà appena una bussola approssimativa per rintracciare i peccati nelle confessioni. Eppure, che perenne fertilizzante sorgente di vita dovrebbe essere, per gli individui come per le collettività, la morale di N. S. Gesù! E' vero che il sacerdote dovrà essere anche medico delle anime, ma il messaggio della santificazione, dell'uomo nuovo « nella giustizia e nella santità vera », dell'« amore di Cristo che ci urge », non può essere ridotto a un formulario criminologico e a un ricettario ad uso di guaritori empirici. La morale cristiana, molto più e prima che negativa e repressiva, è positiva e preventiva. E' inammissibile che la formazione morale positiva sia abbandonata, come avviene in molti Seminari, alla cattedra (spesso... inesistente) di ascetica « materia secondaria », confusa con la « mistica ». Ma S. Tommaso, non si dimentichi, per Teologia morale ha sempre inteso la trattazione delle virtù, e solo indirettamente quella dei peccati. E si badi bene a reagire contro le tendenze libertarie della « morale nuova », che sollecitano i gusti « animali » delle masse e appaiono, col vento di degenerazione che spira, squisitamente « attuali », mentre in realtà sono vecchie quanto il peccato e l'eresia; ci

si propina oggi un'« etica senza obbligazione nè sanzione » quale la patrocinava 70 anni fa l'ateo Guyot, e una « morale della situazione », che, assai peggio del più cinico machiavellismo, coonesta i delitti quando... le circostanze li richiedono.

Tutte le altre discipline del corso teologico (in primo luogo la patrologia e la storia ecclesiastica) (7) dovrebbero essere accuratamente utilizzate per sollevare i poveri studenti di Teologia dalla morta gora dei filosofemi (più o meno peripatetici) in cui vengono spietatamente sommersi ed in cui potrà naufragare un giorno il loro apostolato...

Tutto l'insegnamento dev'essere impostato anche in funzione della Diocesi e Regione. In vari Seminari Regionali i giovani Sacerdoti ignorano totalmente il *Concilio Plenario* contenente le numerose disposizioni che dovranno regolare la loro attività. I Professori delle discipline pratiche (Morale, Diritto Canonico, Pastorale), dovrebbero istruirli in merito (e il Rettore dovrebbe provvedere!). Analogamente, il Professore di Storia Ecclesiastica dovrebbe iniziare i suoi alunni alla conoscenza, o almeno allo studio, dei fasti (e nefasti) che hanno caratterizzato la vita e l'evoluzione religiosa della loro Regione, della loro Diocesi. In tal modo il giovane Clero imparerà a vagliare le tradizioni di cui dev'essere geloso custode, o riformatore prudente, a camminare e progredire sulla scia dei santi e degli apostoli che l'hanno preceduto « in loco ».

Tocca al Rettore o al Prefetto degli studi, il quale per altro deve sempre agire d'intesa col Rettore, di dar direttive ai Professori circa questo indirizzo vivente e formativo da imprimere all'insegnamento delle varie discipline. Egli dovrà anche procurare la coordinazione, la collaborazione e l'integrazione mutua tra le diverse cattedre, a questo preciso scopo. Tale avveduta coordinazione gioverà in primo luogo a fare evitare la trattazione di alcune parti del programma d'insegnamento da parte di più docenti, mentre altre parti non verranno mai svolte a causa del tempo che si è perduto; oltre le oziose ripetizioni, si avranno talora, in questi casi, incresciose collisioni; sempre, comunque, lagrimevole sperpero di « irreparabile tempus ». In un Seminario Regionale d'Italia, un egregio docente di Storia Ecclesiastica dedicò quasi un anno intero ad esporre le tante questioni relative alla cronologia di Gesù e del tempo apostolico; ciò apparte-

---

(7) Per i primi sei o sette secoli del cristianesimo, la patrologia e la storia ecclesiastica costituiscono, sostanzialmente, una disciplina unica. Per maggiore efficacia didattica, oltre che per ovvi vantaggi pratici, si potrebbero unificare, nei Seminari, in una cattedra sola. Le ripetizioni sono sempre noiose per chi ascolta. Nei corsi istituzionali, poi, sono anche molto dannose.

neva al programma biblico del Nuovo Testamento: gli alunni si divertivano un mondo ad opporre, come dicevano, la « critica storica » alla « critica biblica ». Poveri giovani! La responsabilità non è mai delle masse, ma è sempre di chi le guida.

La Direzione del Seminario, oltre all'inculcare efficacemente ai giovani lo zelo, lo spirito di sacrificio e di disinteresse, dovrebbe adoperare molti mezzi, che esulano dall'organizzazione scolastica strettamente considerata, per educare i Chierici alla loro futura missione. Eccone alcuni.

1) Le letture *private* dei giovani debbono essere regolate allo scopo, non con imposizioni d'autorità, ma mediante una guida intelligentemente paterna. La scuola può ammannire ai discepoli soltanto un'infima parte dello scibile che oggi è necessario al Sacerdote. Eppure non dovrebbe mai essere accampato dal Sacerdote, che vuole scusare la sua ignoranza, il ridicolo alibi: « Non l'abbiamo fatto in scuola. Il professore non ce l'ha mai detto ». I chierici, di propria iniziativa, si formino una mentalità « aggiornata » (la retorica odierna parla tanto di « aggiornamento »!) su libri che facciano comprendere i bisogni intellettuali, morali e spirituali dei nostri tempi, dei conclamati « tempi nuovi » caratterizzati dal messianismo areligioso e laicista detto « umanesimo integrale », le correnti ideologiche, le istanze sociali, le strutture dell'immancabile « ordine nuovo » che ad ogni generazione vien promesso e promosso. Leggano libri che integrino la loro conoscenza della regione in cui dovranno lavorare, che sviluppino le loro conoscenze ascetiche, storiche, filosofiche. Queste letture, da incoraggiare e programmare principalmente nei periodi di vacanza, potranno spaziare in tutti i settori extra-scolastici la cui conoscenza è necessaria, o almeno utile, per chi dovrà « farsi tutto a tutti ». Non siano però farraginose e caotiche, abbandonate al fortuito incontro con il primo libro che si presenta. Dovranno essere attivate e controllate da educatori esperti, dalla cultura vasta e dalla mente aperta, i quali dirigano i giovani con ogni accorgimento psicologico, dopo aver infuso a ognuno di essi, con pazienti approcci individuali, il bisogno apostolico di « divenir del mondo esperto ». Poi, nelle ricreazioni e nei passeggi, invece di parlare di culinaria, di sport o di simili inezie, i chierici si comunicheranno le loro personali acquisizioni, indagini e..., scoperte.

2) Le letture *pubbliche* (lettura spirituale, lettura al refettorio) sono anch'esse di somma importanza. Debbono tendere alla finalità perseguita dalle letture private, ed inoltre a far conoscere e gustare i grandi esempi di santità e di apostolato con riguardo ai nostri tempi, le glorie della Chiesa con particolare riferimento al proprio popolo,

alla regione o alla diocesi. Il Rettore non trascuri di far leggere, in particolare, dopo aver premesso, quando il caso lo richiede, un'introduzione intorno all'occasione che ha provocato il documento e alla destinazione e finalità di esso, gli Atti in cui si esprime il Magistero straordinario e ordinario della Chiesa, i Discorsi e gli Scritti del Sommo Pontefice, le *Pastorali* dei Vescovi della Regione. Occorre, naturalmente, che i Superiori sappiano scegliere bene i libri da far leggere in pubblico; non debbono essere « mattoni » nè insipide sbrodolature. Ho personalmente constatato il « mordente » che esercitano sui chierici, nella lettura spirituale, le biografie dell'apostolo dei lebbrosi P. Damiano, del missionario P. Chicard, dei santi gesuiti del sec. XVI presentati dal p. C. Martindale, degli scritti ascetici del p. R. Plus e del p. L. Coloma, e a refettorio i volumetti « Eroi del Cristianesimo » del p. C. Kirch, il « S. Francesco d'Assisi » e la « S. Caterina da Siena » di J. Joergensen, le biografie scritte da Mons. L. Baunard, da don A. Cojazzi e da Hugo Wast, il « S. Silippo Neri » di Ponnelle e Bordet, il « Contardo Ferrini » di Mons. Pellegrinetti, le biografie di G. Toniolo, dei pionieri dell'Azione Cattolica del sec. XIX, dei Papi da Pio IX a Pio XII, il « S. Bernardino di Siena » e il « Davide » di P. Bargellini, il « Savonarola » di R. Ridolfi, « Ciò che le biografie di Napoleone non dicono » di Mons. G. Tower (1937; trad. ital. dall'ungherese 1941), i vivaci volumi apologetici di Toth Tihamer, di E. Duplessy (la serie dei « Matutinaud »), e tanti altri. Si potrebbero stendere lunghi elenchi, e non sarà male provvedere a ciò, con il contributo dell'esperienza dei Superiori di tutti i Seminari ([8]).

3) Circoli o associazioni interne (per es. Circolo Missionario, Gruppo del Vangelo, centri organizzativi per opere caritative, per la Buona Stampa; Circoli di studio sociologico, per l'approfondimento e la divulgazione della liturgia, per i problemi pastorali locali, di

---

([8]) Nel 1939 la S. Congregazione dei Seminari ed Università diramò ai Seminari Regionali, un elenco di opere ascetiche (« Ascetica », ciclostilato) in 350 numeri; vi sono incluse anche opere di cultura varia; tra i numeri 179 e 256 sono menzionate alcune fra le più istruttive ed attraenti biografie che ben si prestano per la lettura pubblica. — Il trimestrale *Bulletin du Comité des Études* della benemerita *Compagnie de St.-Sulpice*, che si pubblica da 8 anni, elenca ogni anno le *Lectures de Refectoire*, cioè tutti i libri letti nei vari Seminari (e altre case) diretti dai Sulpiziani. I libri letti in pubblico sono distinti in due categorie: I, Opere già menzionate (negli anni precedenti); II, Opere non menzionate prima. Ogni categoria è distinta in quattro sezioni: *A* Figure cristiane, *B* Storia, *C* Orizzonti - Divertenti, *D*. Letture per ritiri. A ogni titolo è aggiunto, in una parola o due, il giudizio sul successo del libro letto: « Seguito benissimo (o bene), Gustato, Tollerato, Vivo interesse, Un po' lungo, Successo disuguale, Inadatto » e simili.

storia regionale, di arte sacra etc.). Durante il corso teologico, circoli vivi (ed anche vivaci) di apologetica, che seguissero e snidassero la prorompente e astutamente pianificata miscredenza moderna, potrebbero talora sostituire vantaggiosamente la dialettica sillogistica di certi circoli peripatetico-scolastici. Si potrebbero allenare i chierici alla compilazione (con metodo uniforme) di schedari, per i vari rami di studio. Dalle schede raccolte attraverso lo studio individuale e poi « versate all'ammasso » potrebbero avere origine ricchi e preziosi schedari, che rimarrebbero al Seminario (9).

4) Le cattedre (facoltative) o Cicli di conferenze sulla storia ecclesiastica locale e sui Santi della diocesi e della regione non dovrebbero mancare in un Seminario. Questo campo di studio, oggi quasi completamente abbandonato, appassionerebbe molto i chierici e li preparerebbe a studiare almeno la storia locale quando saranno parroci, nelle lunghe serate d'inverno in cui dovranno pur occuparsi in qualche cosa che non sia l'« ammazzare il tempo » con la « partita » o le « quattro chiacchiere ».

5) Escursioni (almeno due l'anno) a santuari o monumenti d'arte sacra dovrebbero essere organizzate. In generale, i Superiori dei Seminari non si preoccupano di valorizzare anche i passeggi e le passeggiate. Il Rettore, o un professore, o chicchessia, faccia giudiziosamente notare agli alunni ciò che deve imitarsi e ciò che deve riprovarsi nelle Chiese che visitano.

6) Le vacanze natalizie, pasquali, la parte di vacanze estive che si trascorre in Seminario, dovrebbero essere utilizzate per effettuare con maggiore intensità quanto sopra. Che grigio limbo di noia e di indecoroso ozio sono, in non pochi Seminari, i giorni di vacanza! In questi periodi, i chierici dovrebbero imparare l'arte di istruire il popolo attraverso gli spettacoli: cinematografo, ma molto più la rappresentazione drammatica, che impegna l'attivismo degli attori e fa appello all'intero popolo. Debbono inoltre prepararsi a far cantare religiosamente i fedeli. Fortunata la parrocchia che ha una filodrammatica, o ha conservato la tradizione del dramma sacro, e che ha

---

(9) L'uso degli schedari, la cui preparazione dovrà essere diretta dai Superiori e dal Professore specifico, gioverà molto, naturalmente, anche per la scuola stessa di Pastorale. Oggi la didattica più tecnicamente progredita si serve di schedari accuratamente preparati. In Germania vi è il rinomato centro PHYWE, di Gottinga (con succursali a Milano e a Roma), che fornisce ingegnosi schedari per l'insegnamento dei vari rami delle scienze fisiche e naturali. L'elaborazione degli schedari potrà essere occasione di feconda collaborazione tra Professori ed alunni.

un'efficiente *Schola cantorum* (maschile, s'intende)! Nei periodi di vacanza si dovrebbe curare l'iniziativa dei chierici a quei lavori manuali che tanto potranno giovare nella vita e nel ministero ([10]).

7) Bisognerebbe procurare ai seminaristi, più volte l'anno, visite di parroci modello, di missionari, di esemplari « operai della Vigna » nell'insegnamento religioso, nell'apostolato tra gli studenti, o tra gli operai, o tra i maestri e le maestre, o in una delle tante attività sacerdotali specializzate. « Exempla trahunt ». Sono questi, e non altri, gli autentici ed insuperabili maestri di pratica pastorale. Sarebbe tanto opportuno fare anche conoscere ai Chierici rappresentanti della vita contemplativa, senza la quale tutto il resto è vano « aes sonans et cymbalum tinniens ».

8) Il Rettore deve provvedere lui (d'intesa magari con i Professori) a quell'addestramento pratico prescritto dal Diritto Canonico (can. 1359, § 2) e che deve coinvolgere l'intera vita esterna del chierico in Seminario. E' necessario all'uopo che abitui i giovani, dopo averli anzitutto adusati all'umile e assoluta docilità, allo spirito di responsabilità d'iniziativa. Per sviluppare in essi questo senso di responsabilità, si potrebbe, se non stabilire per tutti, o quasi, i seminaristi maggiori una rotazione di prefetti o vice-prefetti (il che sarà forse inattuabile), avvicendarli a capo di quei circoli o associazioni sopraccennate, variando frequentemente certe cariche secondarie (catechista dei camerieri, bidello scolastico, campanaro, ecc.) la cui importanza pedagogica non va sottovalutata.

([10]) Gli scombussolamenti politici non dovrebbero influire sul Clero al punto di fargli perdere di vista le realizzazioni acquisite, anche se un nuovo regime tende a soffocare o a capovolgere proficue direttive già invalse. In seguito alla « Carta della Scuola », promulgata in Italia dalla legge 1 luglio 1940, n. 899, la S. Congregazione dei Seminari e Univ. emanò l'11 febbraio 1941 la Circolare n. 1326/39/2, annettendovi « ALCUNE NORME *circa l'ordinamento degli studi medi nei Seminari* »: « 1. I Seminari, pur mantenendo i metodi tradizionali della Chiesa, a cominciare dal prossimo anno scolastico 1941-1942 introdurranno, secondo lo spirito del can. 1364, 3° C. I. C., le modifiche prescritte dai recenti programmi civili circa la nuova Scuola Media... 6. Il lavoro manuale, da introdursi a norma dei programmi della Scuola Media, dev'essere naturalmente conforme, il più possibile, al carattere del seminarista. Potrebbero quindi essere organizzate esercitazioni di orticoltura, floricoltura, apicoltura, oppure di legatoria, tipografia, intarsio, traforo, impianti elettrici, ecc.; le conseguenti attitudini avrebbero pratica utilità anche nel sacro ministero ». Questo addestramento al lavoro manuale, razionalmente e progressivamente sistemato, potrà essere utilissimo, più ancora che tra i bambini, tra i giovani del Seminario Maggiore, i quali meglio ne comprenderanno

9) Ciò è importante soprattutto per il cerimoniere e il sagrestano. Ogni chierico dovrebbe fare il suo studio di apprendista sagrestano: sotto la guida dei Superiori, imparerebbe moltissimo. Un giovane parroco era tutto confuso perchè non sapeva suonare le campane (a tocco, a martello, a stormo, a volata, « a morto », « a gloria » etc.), e doveva dipendere in tutto ciò dal sagrestano, il quale la sapeva invece molto lunga. Vari giovani Sacerdoti spesso ignorano i sistemi in uso per alimentare la lampada eucaristica, p. es. quelli « brevettati ». Il tirocinio presso la Sagrestia del Seminario li metterebbe in condizione di affrontare la necessità di « tutto fare » appena, poco dopo l'ordinazione, venissero preposti al culto in qualche Chiesa.

10) Il Seminario intero dovrebbe essere organizzato in modo da racchiudere, ed in modo esemplare, tutte le funzioni liturgiche parrocchiali. La domenica non manchino due Messe della comunità: una letta, l'altra cantata preceduta dall'« Asperges »; non si tralascino i Vespri cantati. Canto e accompagnamento strumentale siano eseguiti sempre in modo perfettamente liturgico. La Cappella sia disposta e arredata secondo tutte le norme liturgiche. Ciò viene esemplarmente realizzato in vari Collegi Ecclesiastici dell'Urbe, e in primo luogo nel Pont. Seminario Romano Maggiore e nel Pont. Seminario Lombardo. Ogni cosa andrebbe predisposta in modo che il chierico impari (come nella « Casa gioconda » di Vittorino da Feltre) quasi senza avvedersene, e non abbia poi che a trasporre nella Parrocchia che gli verrà affidata gli usi acquisiti nel Seminario.

11) Ogni anno (o a metà dell'anno scolastico oppure in luglio, dopo gli esami finali), dovrebbe convocarsi un Convegno in Seminario di Parroci (veterani, provetti, giovani alle prime armi), sotto la presidenza del Rettore o, meglio, del (o di un) Vescovo, con finalità e intonazione pastorale. Alla presenza dei seminaristi di Teologia, pastori d'anime esperti ed autorevoli, senza prefabbricata oratoria e senza elucubrazioni filosofiche, ma con sentita e comunicativa convinzione, con la struggente insoddisfazione di chi è conscio del poco

---

l'importanza; permetterà di provvedere, senza introdurre un corso specifico di lezioni scolastiche, alla iniziazione dei chierici, p. es., all'agricoltura, che in alcune regioni dev'essere tecnicamente conosciuta dal Clero delle parrocchie rurali. Se impiantata con abilità, questa attività marginale della vita seminaristica potrebbe diventare un cespite di profitti economici per il pio Istituto. Tale lavoro manuale, che qualcuno potrebbe deprecare come una velleità nostalgica ispirantesi alle regole monastiche, servirebbe invece a vieppiù allineare i giovani con le conquiste ultramoderne, poichè, come è noto, secondo le più recenti scoperte e le più avanzate Costituzioni, si ha oggi la mirabile novità dello « Stato basato sul Lavoro ».

realizzato nei confronti delle mete da raggiungere, additerebbero le iniziative da compiere o perfezionare, le vie e i metodi — sempre antichi e sempre nuovi — da seguire, ed inoltre presenterebbero così com'è « la grandezza e la miseria » della vita pastorale con le sue quotidiane ansie, con le sue rinunzie e le sue conquiste, le sue amarezze e le sue gioie.

12) In ogni Seminario Maggiore con più di 100 alunni occorrerebbe un Bollettino-rivista, tirato magari al ciclostilo e non più che quadrimestrale o semestrale, serio benchè senza pretese, di tono familiare ma pure sodamente istruttivo, con intonazione prevalentemente pastorale. Dovrebbe occuparsi soprattutto di quel « Regno di Dio » che è la Diocesi o la Regione Conciliare, della sua vitalità e dei suoi bisogni spirituali, della sua storia e del suo presente. Analizzi ogni anno le « Pastorali » dei suoi Vescovi, discuta i problemi pastorali propri al luogo e illustri le norme generali di apostolato, illustri i suoi Sinodi o Concili Provinciali (Plenari), descriva l'arte dei suoi templi, presenti tentativi, descriva esperienze sia positive sia negative, affacci ipotesi o suggerimenti di soluzioni, arrischi fraterne proposte. Sarebbe un motorino di dinamismo. Spoglio di esibizionismi, di spiritosaggini e simili inutilità, il Bollettino, con poco consumo di carta, potrà recare un contributo alla formazione dei futuri apostoli e all'avvento del Regno. Ogni educatore sa quanto entusiasmo suscita nello studente quella che egli può chiamare pomposamente la sua « Rivista », nella quale egli scrive, combatte con la penna. Toccherà ai Superiori allenare e dirigere i giovani in tale palestra, onde non contravvengano nè alla grammatica, nè al buon senso, nè ad alcuno dei doveri loro imposti o dal regolamento o dalla virtù clericale.

E con tali mezzi il tono del Seminario s'innalzerà, la vitalità dei chierici si arricchirà e se ne potenzierà la generosa sete d'azione.

Si tenga sempre presente che solo il Seminario in quanto tale, e non una isolata cattedra di esso, può e deve produrre gli apostoli « ad omne opus bonum instructos », atti a continuare l'opera del Redentore.

Per realizzare tutto ciò si richiede un Rettore completo, dotato del prestigio della dottrina e munito degli accorgimenti dettati da feconda esperienza, che possegga i segreti di quella perenne pedagogia che oggi baldanzosamente si chiama « attivismo », che conosca le tradizioni dei Seminari, le usanze (legittime e non legittime) e la psicologia della regione, che abbia *vissuto* la vita parrocchiale e avuto in cura, paterfamilias soprannaturale, il decoro della Casa di Dio e la vita cristiana del popolo che in essa si accoglie.

II. L'insegnamento della Pastorale

In questa formazione generale, che deve costituire un fondamento indispensabile, poichè da essa dipende l'intero orientamento del giovane Sacerdote, deve inserirsi l'istruzione specifico-tecnica in materia di cura d'anime e attività pastorali. Bisogna guardarsi però dall'illusione di ritenere che i chierici possano acquistare le attitudini pastorali sui banchi della scuola, sorbettandosi acconci trattati o manuali, ariosi o compatti, e subendo massaggi di prelezioni, elettrizzanti o soporifere. Come non si diventa asceta coll'assimilarsi i trattati d'ascetica, bensì con l'interno trasformarsi ed elevarsi dello spirito, così il chierico non diventerà un « buon pastore » essenzialmente, nè principalmente, per mezzo dell'erudizione « libresca » ([11]). Sarebbe qui il caso (e non a proposito dell'ebraico, del greco biblico, e di altre discipline sussidiarie del corso teologico, più che mai indispensabili ai nostri giorni di irrequieta erudizione, contro le quali tuttavia tutti si scagliano quando si tratta di risolvere il problema della formazione pastorale) di addurre l'esempio del Curato d'Ars, e di quanti altri! S. Giovanni B. Vianney fu irresistibile convertitore di peccatori, suadente oratore, geniale guida di folle, senza aver mai avuto per le mani (che si sappia) trattati di pastorale o di eloquenza. Più che questione di cattedre, è quindi questione di formazione sacerdotale completa, ben diretta al suo scopo pratico e sociale che è l'apostolato del Regno.

Ma l'istruzione scolastica in materia, se non è essenzialmente decisiva, è tuttavia di primaria importanza. La cura d'anime è somma-

---

([11]) La « pratica » o « tecnologia » pastorale dovrebbe essere intesa come fine proprio, oggetto formale, della cattedra a sè stante. La « teologia » pastorale potrebbe considerarsi la risultante delle varie cattedre di scienze sacre e dell'intero indirizzo formativo intellettuale-spirituale dato dal Seminario (cfr. sopra, parte I). Ma il « corpus » della pratica pastorale deve essenzialmente e costantemente poggiare sul « corpus » della teologia pastorale. Ogni vera iniziazione pastorale esige e presuppone la « *teologia della Chiesa* » e la « *teologia del Sacerdozio* ». Cfr. L. De Coninck, *Les orientations actuelles de la théologie pastorale*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 76 (1954), pp. 134-141. Non vi può essere, quindi, uno studio di « Pratica Pastorale » che non si richiami ininterrottamente alla « Teologia Pastorale », con la quale pertanto fondamentalmente si identifica, in quanto è « Teologia Pastorale applicata », o, se si preferisce, esplicitazione concreta o contingente dei principi posti dalla « Teologia Pastorale ». La Teologia Pastorale si distingue ovviamente in tre parti, corrispondenti al triplice potere della Chiesa (*ministerii, magisterii, regiminis*): Pastorale sacramentale-liturgica, Pastorale didattica (Omiletica, Catechetica), Pastorale *hodegetica* (termine erudito coniato dai trattatisti tedeschi, per designare il sistema delle norme direttive nell'azione: organizzazione di preghiera, di apostolato, di carità, missionologia, ecc.).

mente complessa, e la trattazione specifica degli argomenti ad essa connessi (« parti integrali, parti potenziali », direbbe un filosofo), oltre che per i riferimenti fuggevoli e le allusioni casuali che hanno luogo nel corso delle altre discipline filosofico-teologiche, dev'essere organicamente compiuta in un distinto reparto del corso teologico ([12]).

La scuola di « Pratica Pastorale » ([13]) dovrebbe basarsi su dati scientifici, raccolti con accurato metodo analitico e articolati in solida sintesi, ma, dovendo raggiungere un fine utile e realizzare un programma tattico, andrebbe impostata come « arte », più che come « scienza ». In tal senso, sarebbe forse preferibile distinguerla, nella teorica classificazione degli elementi didattici, dalla « Theologia pastoralis », la quale dovrebbe far parte del « De Ecclesia », e della « Theologia moralis », specie nel « De Sacramentis » ([13 bis]).

Circa l'insegnamento della « Pratica Pastorale », si potrebbe osservare quanto segue sui criteri da adottarsi nei Seminari. A tali criteri la S. Congregazione dei Seminari ed Università si ispira da molti anni (cfr. « Norme per i Pont. Seminari Regionali d'Italia » 1943, e « Regolamento Organico » nelle varie edizioni).

a) Urge in primo luogo assicurare la serietà, il livello davvero superiore dell'insegnamento della Pastorale. Bisognerebbe sì ampliare il programma, ma più in profondità che in estensione. L'aggiunta di

---

([12]) Il corso teologico, identificato con il sessennio di studi ecclesiastici superiori (cfr. can. 1365 C. I. C.), è opportunamente diviso, nei Seminari Maggiori e nella Facoltà Teologiche di Germania e d'Austria, in cinque settori: 1) Propedeutica filosofica e apologetica; 2) Scienze bibliche; 3) Teologia sistematica (Fondamentale, Dogmatica speciale, Sacramentaria, Morale); 4) Teologia storica (Storia della Chiesa, Storia della Diocesi o Provincia ecclesiastica e delle tradizioni religiose locali, Storia e critica dell'Arte Sacra); 5) Teologia pratica (Diritto canonico, Pastorale con varie cattedre, di cui alcune integrano, dal punto di vista dell'applicazione, la Morale speculativa e sacramentaria). L'importanza che riveste, in Germania, l'insegnamento della Pastorale, risale al grande pioniere dell'educazione religiosa popolare, morto vescovo di Ratisbona, J. M. Sailer (1751-1832); i 3 voll. della sua *Pastoraltheologie* (1788; 4ª ed. 1819-1821) sono il primo trattato organico di Pastorale intesa nel senso moderno.

([13]) L. De Coninck, art. cit., p. 134: « On comprend la défiance de certaines Facultés de Théologie, leur refus d'inscrire sur un programme facultaire cette pastorale, qui ne paraissait guère être une science, à peine un art, tout au plus un métier. ... Il faut l'avouer, beaucoup de ceux qui l'enseignaient ne lui donnaient guère l'allure d'une science. Or c'était une lacune et une grave lacune. Pour le salut du monde d'aujourd'hui le pastorat doit être « scientifique », comme la médecine par exemple. Il est inadmissible que l'on continue de se contenter d'une pratique empirique ». Il paragone con la medicina è particolarmente calzante.

([13 bis]) Cfr. R. Spiazzi, *Scientia salutis. I fondamenti teologici del ministero pastorale* (*Studi pastorali*, 8), Roma 1960, pp. 9-24.

nuove discipline (parziali), come la pedagogia, dovrebbe avvenire mediante « intussusceptio ». Non sarebbe opportuno moltiplicare le lezioni, poichè ciò esporrebbe il Professore a ripetere le nozioni che gli alunni studiano in altri settori del corso filosofico-teologico e che basterebbe richiamare e raggruppare in sintesi. Altrimenti si produrrebbe nei giovani solo confusione (due professori non insegnano mai le stessissime cose, o per lo meno le insegnano diversamente), tedio, spreco di tempo utilissimo (i programmi sono già oltremodo pieni, e non vi è mai tempo sufficiente per un loro svolgimento esauriente). Non si possono, poi, caricare all'indefinito orari già carichi. Raggiunte le 21 o 22 ore settimanali, bisogna fermarsi.

b) L'insegnamento della « Pratica Pastorale » dovrebbe comportare varie discipline *parziali*:

1. pratica pastorale generale o *hodegetica* (questa scuola richiede molta preparazione perchè eviti il generico, e molta accortezza perchè eviti di ripetere quanto viene insegnato da altre cattedre. Può lasciare le esercitazioni alle varie suddivisioni seguenti);
2. eloquenza sacra (con lavori scritti e saggi orali: il « forum »);
3. pedagogia (richiami e applicazioni della psicologia studiata in filosofia. Nessi con tutte le varie discipline pastorali: il sacerdote, il parroco, è anzitutto un educatore) ([14]);
4. catechetica (per i fanciulli, per adulti; per fedeli, per infedeli) ([15]); non è forse inutile ricordare che S. Pio X ha prescritto al Clero

([14]) E' da segnalarsi l'importante *Collana Pedagogica « Don Bosco »*, edita dai Salesiani a Torino, che ha un vasto programma in attuazione. In essa è uscito l'ampio volume del Salesiano brasiliano C. Leoncio Da Silva, *Pedagogia generale speculativa* (1948); una malattia gli ha impedito di pubblicare gli altri 2 voll. promessi: *Pedagogia speciale pratica*: *L'educando, L'educatore*. Di maggiore importanza è la dotta collana *Pubblicazioni dell'Istituto Superiore di Pedagogia* della Facotlà di Filosofia dell'Ateneo Salesiano, che nei due anni 1955-56 ha dato alla luce importanti opere di P. Braido, G. Dalla Nora, R. Titone (ottime sintesi teorico pratiche [Torino 1956]: P. Braido, *Introduzione alla Pedagogia*, e R. Titone, *I problemi della didattica*). Vi si è aggiunto, nell'agosto 1956, il denso manuale (utilissimo per gli studenti teologi) *Educare*: *Sommario di scienze pedagogiche* a cura di P. Braido e dei suoi Colleghi, di 661 pp. in 8°; nuova ediz. rifusa ed ampliata (oltre 900 pp.), 1959. Utilissima è la rivista bimestrale *Orientamenti pedagogici* che l'Istituto Superiore di Pedagogia dello stesso Ateneo Salesiano pubblica dal 1954.

([15]) In Italia sono assai benemeriti, come teorici della catechetica e studiosi dei metodi migliori, i Fratelli delle Scuole Cristiane, oltre Mons. Vigna e Mons. Pavanelli. Abbiamo due notevoli riviste: 1) *Catechesi* dei Salesiani (Torino), in due edizioni, una per l'insegnamento elementare, l'altra per l'insegnamento medio e superiore; 2) *Sussidi didattici per l'insegnamento della Religione*, Riv. mensile

in cura d'anime nella *Acerbo nimis* (15 aprile 1905), di esporre al popolo l'intero *Catechismus ad Parochos* del Concilio di Trento ogni 4 o 5 anni;

5. sociologia (riassunto della « Ethica socialis », con dignitosi accenni alle lotte tra imperialismi economici, classi, partiti, che deprimono il mondo moderno; elementi di agraria, ove ne fosse avvertito il bisogno) ([16]);
6. medicina pastorale (che non dovrebbe tanto occuparsi di ostetricia, ma soprattutto di pronto-soccorso, igiene, psicopatologia ([17]), assistenza agli ammalati);

---

diretta dai Fratelli delle Scuole Cristiane, presso il loro « Centro » catechistico di Erba, Como (1957, 22° anno). Importanti trattazioni metodologiche recenti sono: D. Llorente (Vescovo di Segovia), *Tratado elemental de Pedagogía Catequistica*, 8ª ediz., Valladolid 1955 (pp. 519-547: Bibliografia); Fr. Anselmo Sc. Cr., *Catechesi e Catechismi*, Milano 1959. — I manuali scientifici migliori di catechistica sono quelli in uso nelle Facoltà di Teologia cattolica di lingua tedesca: M. Gatterer (4ª ediz. Innsbruck 1931), L. Bopp (Monaco (1933), F. X. Eggersdorfer (4ª ediz. Monaco 1933), K. Raab (Friburgo Br. 1934), M. Pfliegler, 3 voll. (Innsbruck 1935), Heinrich Mayer (3ª ed., Friburgo Br. 1939), A. Heuser e J. Solzbacher (Hannover 1949); cf. Guy de Bretagne, *Pastorale catéchétique*, Parigi 1953. Il celebre liturgista gesuita J. A. Jungmann, della Facoltà Teologica dell'Università di Innsbruck, ha pubblicato una breve e geniale *Katechetik* (Friburgo Br. e Vienna 1953), che è stata tradotta in francese: *Catéchèse. Objectifs et méthodes de l'enseignement religieux* (*Cahiers de « Lumen vitae »*, VI), Bruxelles 1955. Concludendo (pp. 275-280), il p.Jungmann osserva che, purchè la Teologia Dogmatica sia concepita e impostata in modo integrale e fecondo, sulla base della rivelazione biblica e del linguaggio consacrato dalla tradizione della Chiesa, con il fine di illuminare e assimilare il salvifico « mistero di Cristo », si può, a quanto sembra, rinunziare all'appellazione di « teologia kerygmatica » (p. 277). Ecco una delle decantate « scoperte » dei nostri tempi « nuovi » che viene coraggiosamente e lealmente dichiarata un'etichetta inutile, fiorita dall'inesauribile ciarlataneria dei « moderni »!

([16]) Lo studio delle questioni sociali, quale si addice agli ecclesiastici, è in gran parte racchiuso nel corso di filosofia, nel trattato di « Etica ». Cfr. R. Spiazzi, *Il trattato di Etica con particolare riferimento all'Etica sociale e alla Sociologia*, in *Filosofia e formazione ecclesiastica*, C. d. Vaticano 1960, pp. 297-312.

([17]) Questo dovrebbe essere l'aspetto prevalente della « medicina pastorale ». Servirebbe anche come iniziazione alla psicologia sperimentale, e dovrebbe arginare l'invasione del pan-sessualismo psicanalitico. Opere di valore in questo campo sono: R. de Sinéty, *Psicopatologia e direzione spirituale*, trad. ital., 3ª ed., Brescia 1944; H. Bless, *Psichiatria pastorale*, trad. ital. (da *Psychiatrie past.*, Bruges 1936), Torino 1950; P. Lachapelle, *Psichiatria pastorale*, trad. ital., Brescia 1953. L'opera più completa e aggiornata nel campo della medicina pastorale è quella di A. Niedermeyer (laico, ordinario di med. past. alla Facoltà di Teologia dell'Univ. di Vienna), *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*, 5 voll., Vienna 1949-1952; il compendio in un solo vol. (1953) è stato tradotto in francese (Tournai 1955) e in italiano (Torino 1955). La *Rivista Medica per il Clero*, diretta da E. Toffoletto,

7. liturgia pratica o rubricistica (mentre la liturgia teorica e storica costituisce una scienza teologica a sè), amministrazione dei Sacramenti (almeno conoscere le *normae* e *instructiones* di cui è ricco il *Rituale Romanum,* il *Missale Romanum,* il *Breviarium Romanum*), e, presente in tutti i rami (dottrinale, pratico, funzionale) del vasto e complesso insegnamento liturgico, la LITURGIA PASTORALE ([18]);
8. pratica amministrativa e computisteria (il Rev. Economo del Seminario dovrebbe possedere, ed essere in grado di trasmettere, gli elementi di tale arte che occorrono ad ogni buon parroco);
9. azione cattolica (perchè oggi tenda ad identificarsi con la sociologia, e questa con la politica di partito, occorre ricondurla all'apostolato della religione cattolica, più che mai minacciata);
10. missionologia (per cui il giovane Sacerdote, ben compenetratosene, farà « sentire » ai fedeli i tormentosi problemi della necessità e dell'universalità della Chiesa, dell'unica salvezza e della vera fratellanza umana);

---

esce a Bologna dal 1929; è veramente utile. Particolare importanza hanno le due riviste fondate dal compianto p. A. Gemelli: *Medicina e Morale* (alta divulgazione), e *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria* (rassegna scientifica), entrambe edite da « Vita e Pensiero », Milano.

([18]) L'importanza somma della Liturgia pastorale è oggi particolarmente sentita in tutto il mondo cattolico. Lo ha dimostrato il grandioso *Congresso Internazionale di Liturgia Pastorale* tenutosi dal 18 al 22 settembre 1956. Organizzato dai quatro Centri liturgici di Francia, Germania, Italia, Svizzera, ha raccolto 1.500 rappresentanti del movimento liturgico di ogni parte del mondo. Si è svolto, con solennità quasi conciliare, sotto la presidenza del Cardinale G. Cicognani, Prefetto della S. C. dei Riti, e la vice-presidenza di cinque Cardinali Arcivescovi, rappresentanti delle principali aree linguistiche: Arriba y Castro (Tarragona), Frings (Colonia), Gerlier (Lione), Lercaro (Bologna), Mooney (Detroit, USA). Vi sono intervenuti molti Vescovi e Abbati di tutte le parti del mondo, anche dalle più lontane missioni, p. es. da Giava. I temi svolti illustrarono il fine pastorale del culto pubblico e l'efficacia che deve assumere nel ministero contemporaneo, onde condurre tutti i fedeli alla « fonte primaria e indispensabile del vero spirito cristiano ». La prima relazione, tenuta dal celebre p. G. A. JUNGMANN, S. J., trattò: *La pastorale, chiave della storia liturgica;* la 2ª, dell'Abbate di Mont-César B. CAPELLE, O.S.B.: *La teologia pastorale nella « Mystici Corporis » e nella « Mediator Dei »*; e così via. Sabato 22 sett. 1956 il S. Padre Pio XII concluse il Congresso, i cui partecipanti si erano portati in Vaticano, con un magistrale discorso, tenuto in lingua francese, su « La Liturgia e la Chiesa, la Liturgia e il Signore (1 " Actio Christi ", 2 " Praesentia Christi ", 3 " Infinita et divina Maiestas Christi ") », in cui « affronta alcuni punti importanti, che sono attualmente oggetto di discussione in materia liturgico-dogmatica e che ci stanno più a cuore » (testo e trad. italiana in *L'Osservatore Romano* del 24-25 sett. 1956, pp. 1-4).

11. arte sacra (distinta dalla « Storia dell'arte », che dovrebbe insegnarsi in liceo; il sacerdote dev'essere un costruttore, e deve sapere educare il popolo attraverso le arti belle);
12. storia ecclesiastica e folklore religioso regionale;
13. canto gregoriano e musica sacra (in quanto concerne l'esercizio dell'apostolato, come l'intendeva il geniale S. Filippo Neri).

Si potrebbe assegnare l'orario alle singole materie (parziali) nel modo seguente:

1. Pratica pastorale generale: un'ora settimanale nel penultimo e nell'ultimo anno di teologia
2. Eloquenza sacra: 1 ora per un anno (1° di teologia) } ad anni alterni
3. Catechetica: 1 ora per un anno (2° di teologia) } ad anni alterni
4. Pedagogia: 1 ora per anno
5. Medicina pastorale: 1 ora per un anno
6. Sociologia: 1 ora per un anno
7. Azione cattolica e missionologia: 1 ora per un anno } 3° o 4° anno, alterni
8. Liturgia teorica e pratica: 2 ore per 2 anni (i due ultimi) (ma i professori dovranno essere, in molti casi, distinti)
9. Arte sacra: 1 ora per un semestre
10. Pratica amministrativa: 1 ora per un semestre
11. Storia ecclesiastica e folklore religioso regionale: 1 ora per un semestre
12. Canto gregoriano e musica liturgica: 1 ora per 4 anni

Ne conseguirebbe che in 3° e 4° anno di Teologia i chierici avrebbero cinque ore settimanali di discipline pastorali, oltre una di canto gregoriano (+ 5 Dogmatica + 4 S. Scrittura, + 4 Morale + 2 Diritto Can. + 1 Storia eccl. ([19]) + 1 Asc. - Mist. = 22).

([19]) La cattedra di Storia Ecclesiastica potrebbe concentrare il suo sforzo maggiore nel primo biennio, durante il quale, con quattro ore per due anni (compresa l'ora di Patrologia), potrebbe dare tutto il dovuto risalto ai secoli « normativi » dei Padri e dei grandi Concili dogmatici, i primi sette, e poi soffermarsi sulla cristianità medievale. Per non invadere il campo delle scienze neotestamentarie, il Professore di Storia Ecclesiastica non deve risalire al di là dei Padri e delle istituzioni e delle eresie del 95-100 d. C. (una volta la Storia Ecclesiastica cominciava alla creazione del mondo; oggi non più!). Non sarebbe male, forse, se il periodo patristico (fino al 740 d. C.) fosse considerato pienamente autonomo, e se la cattedra di Storia Ecclesiastica, in senso tecnicamente circoscritto per esigenze organizzativo-didattiche, si iniziasse al sec. VIII, lì dove si chiude la Patrologia e comincia lo Stato Pontificio e il neo-Impero Romano (Carolingio).

Nei primi due anni invece ne avrebbero due sole (la catechetica, che è pedagogia didattica, preparerebbe o integrerebbe la pedadogia generale), oltre il canto (+ 5 Dogmatica + 4 S. Scrittura + 4 Morale + 1 Ebraico-greco biblico + 2 Diritto Canonico + 3 Storia eccl. + 1 patrologia = 22). I semestri di cui ai nn. 9, 10 e 11 andrebbero posti, preferibilmente, nel primo biennio.

Ciò sarebbe un bene. Anche nelle fiorenti e dotte Facoltà Teologiche di Germania, gli studi « pastorali » soni riservati agli anni superiori. In Italia vi è una speciale difficoltà per regolare gli orari, lì dove si inizia il quadriennio teologico subito dopo finito il liceo triennale. In Germania, dopo il corso di studi secondari, coronato sempre dalla *Abitur* o *Matura* (maturità classica), i chierici compiono, a norma del can. 1365, 1 C. I. C., due anni di filosofia in cui vengono opportunamente poste varie discipline, introduttive e ausiliarie, del corso teologico. Ciò si sta realizzando ora nei Seminari Regionali e in molti altri Seminari d'Italia, mediante l'istruzione del Corso superiore di Filosofia. che, precedendo il quadriennio teologico prescritto dal can. 1365, 2, forma con questo un quinquennio di studi superiori ecclesiastici.

Non sono da classificarsi tra le discipline « pastorali » la Teologia Ascetica e la Teologia Mistica (1 ora per i due ultimi anni). La prima è la *necessaria* integrazione della teologia morale. La seconda rientra piuttosto nella Teologia Dogmatica, poichè tratta dei carismi o « gratiae gratis datae » che prolungano il trattato « De Gratia »; se esistesse un trattato « De Oratione » (vi si accenna, di sbiego, in Morale) rientrerebbe in esso, poichè tratta della contemplazione o acquisita o infusa. Ascetica e Mistica debbono essere considerate e insegnate come discipline speculative; ma è innegabile che hanno profondi riflessi pratici, che rientrano nel campo « pastorale » in quanto formano i direttori spirituali o maestri di spirito.

Poichè tutto è, sotto un certo aspetto, storia, il Professore di Storia Ecclesiastica dovrà continuamente combattere e vincere la tentazione di ripetere ciò che appartiene ai programmi di storia civile, di storia letteraria, di storia della filosofia, di storia della teologia, di storia dei dogmi, di storia dell'arte. Non dovrà dunque soffermarsi su S. Tommaso d'Aquino, che deve essere di proposito studiato in altra sede, nè sugli altri grandi Scolastici e sulle controversie cui presero parte. Così si dica per Dante, Jacopone, S. Caterina da Siena, S. Bernardino da Siena, B. Giovanni Colombini, gli umanisti, e quanti occupano già un posto tra gli esponenti della letteratura italiana. Bisogna riconoscere che non pochi manuali di Storia Ecclesiastica sono polpettoni in cui tutto è ammesso indiscriminatamente, a seconda dei gusti dei compilatori o delle fortuite combinazioni loro occorse, senza che si sia finora stabilito, per il cammino sicuro e spedito in un campo tanto vasto, un criterio definitivo di orientamento.

L'insegnamento potrebbe essere affidato, in teoria, al medesimo Professore (che avrebbe così, senza il canto, 8 *lezioni settimanali;* si potranno considerare nove tenendo conto delle esercitazioni oratorie, catechistiche, ecc., di giovedì o domenica). In pratica, però, oggi sono rarissimi, forse introvabili, in Italia almeno, gli Ecclesiastici competenti nelle varie discipline parziali sopra elencate. Finora, infatti, nessuno ha mai provveduto alla formazione di Professori specializzati di Teologia e Pratica Pastorale. Il tentativo intrapreso al Pont. Collegio Apostolico Leoniano di Roma (1901-1913) non ebbe seguito.

c) Si richiedono esercitazioni (per più semestri, una ogni settimana) sotto la direzione del Professore, in primo luogo per l'eloquenza (esercizi anche scritti), la catechetica, la liturgia.

d) Il Professore dev'essere un competente, anzi uno specialista della pratica pastorale. « Tractent fabrilia fabri ». Deve essere stato Parroco, o almeno in cura d'anime. Anche e soprattutto perchè nelle scuole di pastorale vi sono molte cose da osservare e da insegnare che non si trovano in alcun manuale, ma poggiano esclusivamente sulla conoscenza ed esperienza delle condizioni locali. Deve perciò, normalmente, *appartenere alla regione* in cui insegna.

e) Il Professore più che alla parte precettiva dovrà dare ampiezza alla parte descrittiva; dovrà astenersi dal metodo dogmatico-categorico per attenersi a quello persuasivo-esemplificativo. Ma non dovrà essere puramente empirico, bensì basarsi su principi teologici, canonistici, liturgici, psicologici, storici. Egli introdurrà i giovani in una disciplina che è « ars », ma basata sulla più severa « scientia ». Si avvalga della statistica religiosa, le cui norme sono state bene precisate e illustrate dal P. H. Krose in Germania (1904), dal Can. H. Swoboda in Austria (1910), da Don Giulio De Rossi in Italia (1914) ([20]). Si tratta dello « stato d'anime », che fin dal primo Concilio provinciale di Milano S. Carlo Borromeo imponeva a tutti i sacerdoti in cura d'anime di compilare in una serie di registri. E' prescritto, per altro, dal can. 470 § 1, del C. I. C. ([21]). Oggi se ne fa una « scoperta »

([20]) G. De Rossi, *Ciò che possono dire i dati statistici di una parrocchia*, in *Vita e Pensiero*, 1 (1914-15), pp. 289-300; espone i dati ricavati dalla sua minuziosa inchiesta sulla vita religiosa nella parrocchia romana di S. Saba, allora roccaforte di anticlericalismo.

([21]) W. F. Fitzgerald, *The Parish Census and the Liber Status Animarum* (*The Catholic University of America. Canon Law Studies, N.* 339), Washington 1954, ottima sintesi storico-canonica (bibliografia, quasi esclusivamente di lingua inglese, pp. 99-104).

sotto il titolo di « sociologia religiosa » ([22]). In realtà, non è una « conquista » dei fieri iniziatori dell'ordine « odierno nuovo ». E' un metodo d'indagine e controllo sociale che fu approfondito e dottamente esposto allo statistico ed economista bavarese Georg von Mayr (1841-1925) sin dal 1877. Questa statistica metodologica è ben nota in Italia sin dal 1879 ([23]).

([22]) Il termine esiste da oltre cinquant'anni, ed indica l'influsso della religione (fede, morale, culto) sugli orientamenti sociali (capitalismo e pauperismo, cosmopolitismo e nazionalismo, imperialismo e isolazionismo, protezionismo e liberismo, aristocrazia e borghesia, dinamismo costruttivo e parassitismo burocratico, personalismo e collettivismo, gerarchia e egualitarismo, umanesimo e tecnicismo, tradizione e progressismo), e quindi sull'evoluzione dei popoli e sui movimenti storici. I grandi sociologi protestanti Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey, Werner Sombart, e più di tutti Max Weber (*Religionssoziologie*, 3 voll., 1920-21), hanno sviluppato questa scienza nel primo ventennio di questo secolo. L'ultimo dotto esposto di questa scienza è quello del professore protestante Gustav Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947 (trad. franc. di P. Jundt: *Sociologie religieuse: Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains*, Parigi 1951). Rimane in questo campo il Rev. Prof. N. Boér, *Introdução à Sociologia religiosa. Pequeno esbôço para os estudios sociológicos sôbre as religiões*, San Paolo (Brasile) 1955, il quale però nelle due appendici (pp. 201-286) si occupa di statistica pastorale. Sarebbe bene, anche per non creare confusioni, lasciare al termine il significato che legittimamente riveste da tempo, e che risponde ad una inderogabile esigenza scientifica. Ad analogo campo di studio, dissodato con preoccupazioni pastorali sulla base di un'accurata analisi, si riferisce l'importante lavoro del parroco P. Schmitt-Eglin, *Le mécanisme de la déchristianisation. Recherche pastorale sur le peuple des campagnes*, Parigi-Bruxelles 1952, nonchè il grido d'allarme lanciato a Londra nel 1951 dall'anglicano J. V. Langmead Casserley, su *La scristianizzazione del mondo moderno*, tradotto in neerlandese dal domenicano J. H. Walgrave (Bruges 1954), che dovrebbe essere letto e meditato da tutti i cattolici, chierici e laici, infatuati dei sistemi politico-sociali oggi in voga. A questa « sociologia religiosa » nel senso di psicologia collettiva si riconnette l'opera del p. Bernardo Häring, C.SS.R., *Potenza e impotenza della Religione*, trad. ital. Roma 1958, nonchè l'erudita rivista semestrale francese (acattolica), *Archives de Sociologie des Religions*, edita dal « Groupe de Sociologie des Religions » (Parigi). — Nel senso invece di statistica pastorale e di « stato d'anime », la « sociologia religiosa » si è propagata tra il Clero italiano, dopo il 1950. Tra gli ecclesiastici tre sono particolarmente autorevoli e attivi in questo campo: S. Burgalassi, *Bilancio e prospettive della Sociologia Religiosa italiana. Appunti bibliografici...* Roma 1957 (262 pubblicazioni disposte sistematicamente); P. G. Grasso, *Elementi di Sociologia eligiosa. Natura, metodi, primi risultati* (Collez. « Quaderni di Cultura e Formazione sociale, 5 »), 4ª ediz. Torino 1956; A. Leoni, *Sociologia Religiosa e azione pastorale*, Roma 1955. A Bruxelles ha sede, da dieci anni e più, la « Conferenza internazionale di Sociologia Religiosa ». Il termine proprio, da adibirsi in questo senso, sarebbe *Sociografia religiosa*. La « sociografia » è infatti la descrizione e catalogazione statistica d'una collettività.

([23]) La statistica metodologica, di capitale importanza nello studio di tutti i fattori e fenomeni sociali, compresa la pratica religiosa collettiva, fu, si può dire,

La scuola di pastorale non tralasci di discutere i metodi nuovi, i tentativi e gli esperimenti compiuti anche fuori della propria nazione e regione. Altrimenti i giovani, esigenti a causa della presunzione e autosufficienza che l'età comporta, propensi naturalmente alla critica, imbevuti di studi teorici e storici, terrebbero in non cale questo insegnamento pratico. Dovendo p. es. spiegare il modo di tener pulito il fonte battesimale, se il Professore dirà soltanto: « Attenti alla pulizia! l'acqua del fonte diventa talora infetta e sprigiona cattivo odore ... », gli alunni si spingeranno di gomiti e sardonicamente sorrideranno. Ma se citerà le parole del Rituale, se riferirà i vari usi e rimedi escogitati, compresi i detersivi a base chimica, additando poi il migliore, come appunto si pratica nelle Scuole vaticane di Archivista e di Biblioeconomia, i giovani seguiranno, noteranno, riterranno, eseguiranno. Così ancora per l'archivio parrocchiale, per la compilazione dello « stato d'anime », che è di tanta importanza per la conoscenza e per l'ordinamento dell'ovile, il Professore di Pastorale dovrà essere minuto e circostanziato; ciò conferirà concretezza alle sue lezioni. Bisogna confessare che spesso da noi, in Italia, il primo che non prenda molto sul serio l'insegnamento pastorale sembra essere il Professore, anche quando il Professore c'è.

f) Se lo stesso Professore non sarà abbastanza competente in tutti i rami sopra elencati, dovrà essere aiutato da un incaricato per la liturgia, o l'arte sacra, o il folklore religioso locale. La storia ecclesiastica regionale sarà senza difficoltà attribuita al Professore di storia ecclesiastica generale, quando possa o voglia specializzarsi in questo settore da esplorare con cammino personale, trattandosi di un territorio inaccessibile ai manuali. Il titolare di Pastorale dovrà disporre le cose in modo (sotto la guida del Prefetto degli studi) da mantenere l'unità fra i vari rami e da far convergere queste cattedre o semicattedre laterali all'illustrazione dei principi e norme da lui poste.

g) Il Professore, d'accordo con il Rettore e il Prefetto degli studi, dovrà organizzare delle applicazioni pratiche, che saranno una

---

definitivamente rivelata dall'opera giovanile di G. v. Mayr, *Die Gesetzmässigkeit im Gesellschaftsleben* (Monaco 1877). Quest'ampia opera fu prontamente tradotta col titolo *La statistica e la vita sociale* (Roma 1879) da G. B. Salvioni, che vi premise una dotta intraduzione (*Cenni storici sulla scienza della statistica*), ed uscì in 2ª edizione « interamente riveduta ed ampliata » a Torino 1886 (Loescher). Oggi, il più autorevole rappresentante della statistica metodologica in Italia è Corrado Gini, che, tra l'altro, ha pubblicato in proposito *I principi fondamentali della statistica metodologica*, appendice al *Compendio statistico italiano* (Roma 1930), *Statistica metodologica* (Milano 1933-34, in collaborazione), *Memorie di statistica metodologica* (Padova 1937).

proficua estensione del suo insegnamento. Potrebbe indire ogni anno concorsi intorno a temi e problemi o esposizioni o esperienze pastorali, da svolgersi in scritto, promuovere delle esposizioni o mostre (catechistiche, liturgiche, di arte sacra regionale, etc.) in seno al Seminario e perfino — per i periodi di vacanza — dei congressini (per bambini del catechismo, per chierichetti, etc.), saggi insomma di tutto ciò che più tardi i suoi alunni, divenuti Parroci, potranno e dovranno compiere su più vasta scala.

h) Sono necessari buoni manuali, ordinati e chiari, pratici, aggiornatissimi, per le discipline pastorali. In Italia, sono ottimi quelli del dotto canonista di Vicenza Mons. G. Stocchiero (1921, 8ª ediz. 1942), del benemerito fondatore della Società di S. Paolo per la Buona Stampa Don G. Alberione (Torino 1912, 3ª ediz. Alba 1955), del francescano G. Piccioli (Torino 1932), oltre l'antico ma intramontabile G. Frassinetti (*Manuale del Parroco novello,* 11ª ediz. Alba 1928) e, in latino, A. Micheletti (*Summula theologiae pastoralis,* 2ª ediz., 2 voll. Roma 1925-1929) (24). Oggi, per iniziativa della Pont. Università Gregoriana che ne ha curato un'edizione italiana, abbiamo il prezioso prontuario del Cardinale Arcivescovo di Rio de Janeiro, Giacomo de Barros Câmara, *Compendio di Teologia Pastorale* (2 voll., Roma 1953 e 1955). Bisogna che si tengano presenti le opere collaterali, che inculcano al Clero il retto « spirito » pastorale per i nostri giorni del p. R. Lombardi (*Per un mondo migliore,* 9ª ediz., Roma 1952) e del compianto Don Calabria (*Apostolica vivendi forma,* Verona 1945). I manuali tedeschi sono numerosi e pregevoli (F. Schubert, B. Van Acken, M. Fischer, Carl Maier); quello di Schüch-Polz era alla sua 20ª ediz. (Innsbruck) nel 1925 (25). In Italia è meritatamente

(24) In Italia si sono anche pubblicati e diffusi: E. Berardi, *Theologia Pastoralis,* Faenza 1902; E. Naddeo, *Il vero pastore. Norme di teologia pastorale...,* 2voll., Roma 1922; G. Borgonovo, *Manna Pastorale,* Milano 1926, nuova ed. 1948; N. Bussi, *Orientamenti pastorali,* Brescia 1950; A. Mancini, *Teologia Pastorale (Appunti),* Rovigo 1954.

(25) Meritano una menzione speciale i grandi trattati recenti (che sostituiscono i classici manuali di *Pastoraltheologie,* invecchiati, di J. Amberger, 4 voll., 4ª ediz. Ratisbona 1883-1886, e di M. Benger - U. Klarmann, 3 voll. 2ª ed. Ratisbonda, 1890): J. von Pruner - P. Seitz - F. Thurnhofer, *Lehrbuch der Pastoraltheologie,* 2 voll., 4ª ed. Paderborn 1923-1928; L. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge,* 4 voll., Monaco 1931-1936 (il 1º vol. racchiude la medicina pastorale). - In Germania è notevole anche l'attività dei teologi protestanti nel campo della Pastorale. Le Facoltà di Teologia protestante (una ventina) hanno sempre una o più cattedre principali di Teologia pastorale o « pratica ». Oltre a riviste ben redatte (*Pastoralblätter,* dal 1859; *Monatsschrift für praktische Theologie,* dal 1879; *Monatsschrift für Pastoraltheologie,* dal 1904; *Dorfkirche,* dal 1908), i protestanti tedeschi dispongono di accreditati manuali per i loro « pastori », i più

apprezzato quello di C. Krieg, tradotto dall'infaticabile arciprete mantovano A. Boni fin dal 1913 (*Scienza Pastorale*. Vol. I *Cura d'anime speciale*, 3ª ediz., Torino 1929; Vol. II *Catechetica*, 2ª ediz., ivi 1937; Vol. III, *Omiletica*, ivi 1920); si può rimproverare a questa vasta opera di essere troppo astratta, troppo prolissa nelle considerazioni teoriche e storiche, per cui mal si adatta come manuale per i Seminari; ma benchè composta quasi 50 anni or sono (C. Krieg è morto il 14 gennaio 1911), è sempre utile guida ai sacerdoti in cura di anime. Checchè oggi si dica, l'uomo è sempre lo stesso; basterebbero a dimostrarlo le favolette di Esopo, di Fedro, di Babrio, di Lokman, di La Fontaine, del Clasio, di Trilussa. In mano dei nostri chierici sarebbe utile mettere le opere di G. Schulte (*Problemi della cura d'anime d'oggi*, 2 voll.., trad. ital. Brescia 1939) e di C. Noppel (*Aedificatio Corporis Christi*, traduz. ital. Brescia, 1939) ([26]). Affine per idealità, unità e praticità aggiornatissima, è il penetrante *Christus Pastor* di Mons. C. Gröber, Arcivescovo di Friburgo in Br. (trad. ital. Brescia 1932) ([27]). Bisogna però diffidare, oggi, da non pochi libri di pastorale « nuova » pubblicati nella Germania democratizzata. Alcuni cattolici di lingua tedesca, anche ecclesiastici, sono stati invasi, dopo l'ultima guerra, da una strana frenesia tendente a « ridimensionare » i costumi, e perfino l'ideologia cattolica ([28]).

---

noti dei quali sono: E. C. Achelis, *Lehrbuch der praktischen Theologie*, 3 voll. (3ª ed. 1911); J. Steinbeck, *System der praktischen Theologie*, 2 voll. (1928, 1932); E. Pfennigsdorf, *Praktische Theologie*, 2 voll. (1929, 1930); M. Schian, *Grundriss der praktischen Theologie* (3ª ed. 1934).

([26]) A queste due sintetiche e profonde opere tradotte dal tedesco, Mons. L. Andrianopoli ha premesso succose introduzioni e pratiche integrazioni; al trattato teologico-pastorale del p. Costantino Noppel, già Rettore del Pont. Collegio Germanico-Ungarico di Roma, ha aggiunto una ricca « Bibliografia » (pp. 231-252). che spazia dalla dottrina del Corpo Mistico alla liturgia, all'arte sacra, all'ascetica.

([27]) Nel campo della teologia e della pratica pastorale le pubblicazioni degne di attenzione si moltiplicano rapidamente. Gli educatori dei futuri Sacerdoti ed i loro docenti di Pastorale avranno non poco da studiare solo per seguire, apprezzare, catalogare e schedare la vasta letteratura che si viene accumulando intorno ai vari argomenti che interessano l'apostolato in seno alle popolazioni cattoliche. Per la recente bibliografia in lingua italiana, relativa allo studio dei temi pastorali, basti segnalare le due serie di suggestivi volumetti (per lo più di Ecclesiastici francesi e tedeschi, tradotti con buon busto) editi dalla Editrice « Morcelliana » (Brescia). « *Documentazioni ed esperienze pastorali* », « *Collezione pastorale* », e indicare l'intero fascicolo di *La Scuola Cattolica*, 81 (1953), n. VI (nov.-dic.), nonchè G. B. Guzzetti, *Note di Teologia Pastorale: La Parrocchia*, in *La Scuola Cattolica*, 82 (1954), pp. 292-303 (con ricca bibliografia).

([28]) Basti citare Joseph Goldbrunner, *Pastorale Seelsorge* (Friburgo Br. 1955). Questo attivissimo propagandista della psicanalisi raccomanda e inculca la « psicologia delle profondità » che conduce alla piena « individuazione » attraverso tre

Non sembra, comunque, che il problema del manuale sia di molta gravità. Per la maggior parte delle discipline pastorali si trova il manuale adatto; ben poco ha da supplire il professore quanto a testi, ma deve provvedere ai raccordi, deve infondere spirito e vita ([28 bis]). I manuali che abbiamo in Italia saranno certamente perfezionati quando la scuola di pastorale nei nostri Seminari sarà divenuta più efficiente.

Occorre oggi tenere presenti i pericoli e le insidie, ignoti al tempo di S. Tommaso e anche di S. Alfonso, che nella nostra società laicizzata (il che è peggio che paganizzata) fuorviano le anime. La « miscredenza » è oggi una forza positiva, con centrali internazionali, con potenti impianti di propaganda, con fabbriche di luoghi comuni eversivi, di cui noi cattolici ignoriamo quasi tutto. Bisognerebbe studiarla per contrapporvi efficacemente la nostra fede. Oggi, come sempre, *tutto* è studio, chè nessuno ha la scienza infusa!

Un sacerdote spagnolo ha recentemente lanciato un appello per « una pastorale scientifica » ([29]) che si avvalga dei progressi della tecnica odierna. Propone, per la Spagna, la fondazione di un « Centro di Pastorale » in cui si formino i futuri professori a cui faccia capo una specie di stato maggiore che abbia la visione d'insieme di tutto quanto

---

tappe intermedie: dall'« Io » al « Tu », dal « Tu al Noi », dal « Noi a Dio ». Queste affermazioni, astruse quanto inconsistenti, sono derivate dal continuatore dell'ateo S. Freud, C. J. Jung, per cui la religione si riduce anch'essa al pansessualismo e all'« inconscio ». In questa incomprensibile « spiritualità » ridotta a terapia, il medico si sostituisce al direttore spirituale e al sacerdote, distrugge i cardini della libertà e responsabilità morale, cancella la coscienza del peccato. Talora sono riviste, come *Der Seelsorger* di Vienna, che sembrano voler assumere indirizzi innovatori, strani anzi che no per gli ecclesiastici che intendono uniformarsi alla Tradizione cattolica e al Magistero della Chiesa.

([28 bis]) Merita di essere segnalata e altamente elogiata, anche se presenta qualche imperfezione cui si potrà facilmente rimediare, la serie di trattazioni concernenti la teologia pastorale che formano l'interessantissima collana *Studi Pastorali*, a cura del Pont. Istituto Pastorale della Pont. Università Lateranense (Edizioni Romane Mame, presso l'editore Coletti). Degli otto volumi finora pubblicati, il più ampio è il più recente: R. Spiazzi, *Scientia salutis. I fondamenti teologici del ministero pastorale* (1960). I sette precedenti sono traduzioni di opere celebri in lingua francese, tedesca, inglese, spagnola; tra esse le più importanti sono: R. G. Bandas, *Contenuto e metodo della Catechesi* (n. 3); P. Hitz, *L'annunzio missionario del Vangelo* (n. 4); F. X. Arnold, Comunità di fede (n. 5); B. Botte, A. Gelin, M. Gy (e altri), *Studi sul sacramento dell'Ordine* (n. 6).

([29]) S. Beguristain, *Una pastoral scientifica*, Bilbao 1955; tradotto in italiano col titolo *Rinnovamento pastorale*, Roma 1959. Questo breve lavoro, che nella traduzione italiana inizia l'interessante collana *Studi Pastorali*, del Pont. Istituto Pastorale della Pont. Università Lateranense, è piuttosto povero di documentazione mentre abbonda in affermazioni innovatrici dovute all'entusiasmo individuale dell'autore.

occorre all'apostolo nel campo del suo lavoro. In Italia, Mons. Grazioso Ceriani ha costituito nel 1952, presso il « Didascaleion » di Milano (Corso Monforte, n. 1) da lui ideato e diretto, il « Centro di Orientamento Pastorale » per lo studio dei metodi di azione pastorale in Italia; oltre l'approfondimento dei problemi della vita pastorale compiuto dai membri del « Comitato » appositamente costituito, promuove Settimane Nazionali di Orientamento Pastorale, organizzate ogni anno con crescente successo (1951, 1952, 1953 a Milano; 1954 a Bologna; 1955 a Genova; la 6ª nel 1956 a Roma, dal 10 al 14 settembre, imperniata sulla predicazione). Con l'inizio del 1957 questo « Centro », unitamente alla rivista *Orientamenti pastorali* che ne è l'organo, si trasferiva a Roma, ove è diretto dal Pont. Istituto Pastorale dell'Università Lateranense in stretta collaborazione con Mons. Ceriani, col p. R. Spiazzi, con S.E. Mons. Baldelli e la sua provvida organizzazione per la formazione dei « Cappellani del lavoro » (O.N.A.R. M.O.).

Nella Pontificia Università di Salamanca, la Facoltà di Teologia ha organizzato nel 1955 un importante « Centro o Instituto de Pastoral », a carattere sia scientifico sia pratico, con ricca biblioteca specializzata; questo « Centro » promette di diventare rapidamente un fattore determinante nell'azione apostolica del Clero di Spagna. — Finalità prevalente di aggiornamento e approfondimento pastorale del Clero ha « The Archidioecesan Institute of Ecclesiastical Studies » fondato dal Card. F. Spellman nel 1955, diretto dal Rettore e Professori del Seminario « St. Joseph's » di Dunwoodie (New York); ogni inverno tiene un corso di 5 settimane, affidato a maestri insigni; nell'inverno 1956, p. es., quattro noti docenti hanno trattato: 1) I problemi odierni in Teologia Morale; 2) La preparazione delle prediche dottrinali; 3) Le direttive dogmatiche recenti della S. Sede; 4) La direzione spirituale. — Nell'Università di Ottawa (Canadà), retta dagli Oblati di Maria Immacolata, il senato dell'Università, su richiesta della Facoltà Teologica, ha approvato l'erezione, in seno a quest'ultima, di un « Istituto Pastorale » che ha iniziato corsi ed esercitazioni col settembre 1957. La Costituzione Apostolica *Sedes Sapientiae* (31 maggio 1956), che tanto insiste sull'organizzazione obbligatoria degli studi pastorali per il clero, ha suscitato e non mancherà di suscitare molte altre iniziative del genere.

Bisognerebbe organizzare biblioteche specializzate di teologia e di pratica pastorale, tenendo presente che il discredito che facilmente si accumula su queste pur fondamentali discipline è dovuto al continuo afflusso sul mercato di pubblicazioni semi-vacue. Non pare che esista una rivista di Pastorale che possa dirsi scientifica, e che rechi

sistematicamente l'elenco bibliografico delle nuove serie pubblicazioni che interessano i vari settori del vasto e complesso campo che abbraccia i principii, i metodi, le iniziative, le esperienze aventi relazione (diretta) con l'attività ecclesiastica di magistero e di ministero.

Intesa a dovere, la cattedra di Pastorale sarà la più viva e la più costruttiva di tutte. La più ricca anche, poichè tutto vi si dà convegno, dalla Sacra Scrittura che diventa « Storia Sacra » nella Catechesi ed esegesi evangelica nell'Omiletica, alla Dogmatica che diventa assimilabile ai ceti colti quale « Teologia per laici », alla Morale che deve fornire tanta base alla predicazione. Disciplina « pratica », dovrà essere attentamente custodita e difesa da ogni tendenza alla improvvisazione e alla faciloneria. Pratica come la vita stessa, dovrà erigersi sulla base di innumerevoli conoscenze teoriche e tecniche, storiche e sperimentali. Se il professore è davvero competente e appassionato, riuscirà ad appassionare i suoi alunni, che farà collaborare alla ricerca dei metodi e dei sussidi più efficaci ([30]).

III. La formazione pastorale dopo il Seminario

Nonostante tutti gli sforzi che verranno compiuti, nessuno potrà mai pretendere che i novelli Sacerdoti escano dal Seminario allestiti di tutto punto, come Minerva armata dal cervello di Giove, con la preparazione pastorale completa e perfetta. Nessun medico, appena conseguita la laurea, è idoneo a curare e guarire; si deve ancora formare mediante la pratica clinica al capezzale degli ammalati, mediante la pratica chirurgica nella sala operatoria, mediante l'iniziazione sperimentale nei gabinetti radiologico, batteriologico, biochimico, ecc. Nè l'avvocato, nè l'ingegnere, escono dall'Università portando seco la capacità professionale. Un professore, anche se ha conseguito il mas-

([30]) Per un'impostazione più ampia, può additarsi come esempio l'Istituto di Teologia Pastorale costituito nella Facoltà di Teologia dell'Università di Friburgo (Svizzera), sotto la direzione di due professori specializzati, P. Emmenegger e X. von Hornstein. Nel semestre estivo 1953 comprendeva le cattedre: 1) il ministero pastorale dei sacramenti, 2) i principi di educazione cattolica nella visione pastorale, 3) il ministero cittadino e rurale, 4) la direzione spirituale, 5) il ministero tra i fidanzati e gli sposi. Pubblica la rivista (trimestrale) di ministero pastorale *Anima* (edita da O. Walter, Olten). Organizza conferenze pubbliche, cui sono ammessi anche « tutti gli interessati », e la serie delle quali viene affissa al principio di ogni semestre invernale. Ha iniziato una collezione di pubblicazioni sui problemi del ministero pastorale. —Ancor più vasta e dinamica è l'organizzazione e l'irradiazione del « Centro o Istituto de Pastoral » che dal 1955 è attivo nella Facoltà Teologica della Pont. Università Ecclesiastica di Salamanca, come si è detto sopra (p. 348).

simo dei voti agli esami di dottorato, non potrà raggiungere piena efficacia se non dopo molti anni d'insegnamento, quando avrà scoperto il segreto per avvincere l'attenzione dei suoi discepoli, ed avrà conquistato un dominio così completo della sua scienza da vederla e da presentarla in sintesi, liberando l'essenziale dell'accessorio. E maestro è il catechista, il predicatore, difficili mansioni che, insieme ad altre ancora, confluiscono nell'attività essenziale del Parroco.

L'esperienza non si comunica nè con l'ammaestramento nè per altre vie. Non si trasmette neppure di padre in figlio. L'uomo di oggi nasce « tabula rasa », come l'uomo di seimila anni fa. Ognuno deve rifare da sè l'intero cammino, dopo che centinaia di generazioni l'hanno percorso. E' la legge dell'impenetrabilità, dell'isolamento autonomo o autarchico di ogni mente e di ogni volontà umana in cui fa breccia solo, dall'interno, la grazia efficace di Dio. Tutti debbono liberarsi dal vuoto, cui rimedia solo lo sforzo personale d'ognuno. L'esperienza degli altri non giova a nessuno, perchè è proprietà esclusivamente individuale. L'esperienza non è un dato acquisito, statico come un percorso già tracciato, ma è un evento del tutto nuovo nella vita di ognuno, è cammino personale e vitale che non ammette sostituti, anche se si compie con guide.

La pratica si acquista dopo il Seminario, mediante... la pratica del ministero. Sarà compito degli Ecc.mi Vescovi allenare il giovane Sacerdote uno per uno, ad essere « bonus minister Christi Iesu » (*I Tim.* 4, 6), ad affrontare le difficoltà e le sofferenze « sicut bonus miles Christi » (*II Tim.* 2, 3), a manifestarsi « operarium inconfusibilem, recte tractantem verbum veritatis » (*II Tim.* 2, 15). I Concili Provinciali o Plenari celebrati « tra le due guerre » si sono molto preoccupati di assicurare la formazione pastorale dei Sacerdoti appena usciti dal Seminario.

Per il tirocinio pratico del giovane Clero che deve ultimare la preparazione pastorale sarebbe in ogni Diocesi necessario il *Convitto Ecclesiastico,* sul tipo di quello che a Torino raggiunse la più alta irradiazione sotto la direzione di S. Giuseppe Cafasso ([31]).

([31]) Il Convitto Ecclesiastico di Torino fu ideato dal teologo Pio Brunone Lanteri, alla fine del 1816, e iniziato nel 1817, con 14 sacerdoti alunni, dal teologo L. M. F. Guala († 1848), rettore della Chiesa di S. Francesco (T. Piatti, *Pio Brunone Lanteri,* 2ª ed. Torino 1934, pp. 179-186). Questo Convitto Ecclesiastico ebbe il suo pieno sviluppo per opera di S. Giuseppe Cafasso. Card. C. Salotti, *La Perla del Clero Italiano. S. Giseppe Cafasso,* 3ª ediz., Roma 1947. p. 88: « Le norme del regolamento erano tali che, lasciando una certa libertà ai convittori, agevolavano loro il passaggio dal seminario al ministero ». Fino alla sua morte (23 giugno 1860), S. Giuseppe Cafasso, che era entrato fin dal 1836 nel Convitto con l'ufficio di

Il S. Padre Pio XII ha ribadito la necessità di questa particolare formazione dei giovani Sacerdoti appena usciti dal Seminario alla vita pastorale, nel suo « Motu Proprio » *Quandoquidem* (2 aprile 1919) ([32]), con cui ha fondato il Pontificio Istituto di Sant'Eugenio a questo scopo. « *Quando tamen ex his* [*Seminariis*] *studiorum domiciliis sacerdotes novensiles proficiscuntur, ut sibi creditum ministerium suscipiant, etsi sunt sacris disciplinis pietatisque fervore praediti, nihilo secius cum saeculi afflatum sentiunt, atque in media rapiuntur aetatis huius nostrae pericula difficultatesque, non raro experiuntur se haud satis esse ad increscentibus populi necessitatibus occurrendum instructi, atque interdum etiam animo concidunt, cum se cernunt non sine proprio discrimine a christianae doctrinae christianaeque virtutis hostibus acerrime impugnari. ...Norunt profecto omnes primos potissimum sacerdotii annos, cum sacri administri ex Seminarii claustris in apertum campum prosiliunt, ut quae in scholis didicerint ad rem deducant, peculiarem habere momenti gravitatem, atque interdum etiam non leve discrimen. Ex iisdem siquidem saepenumero pendet futurae eorum vitae cursus, atque adeo eorum morum eorumque sacerdotalis muneris processus. Hac de causa facile cernitur quam opportunum ac prorsus necessarium sit eos in sacrae militiae initio optimos habere duces ac magistros, qui eis non tam doctrinae praeceptis, quam sacerdotalis ministerii exercitatione in exemplum praeluceant* ». Il geniale Pontefice prosegue rilevando che non si tratta di una innovazione nella storia della Chiesa, poichè ad assicurare questa definitiva educazione pastorale del giovane Clero avevano dedicato il loro illuminato zelo tre grandi santi: a Roma S. Filippo Neri, a Milano

---

Vicerettore, vi svolse la salutare missione di educatore dei giovani Sacerdoti e di loro allenatore all'apostolato. I convittori erano una sessantina, provenienti da diocesi varie. In due o tre anni di studio e di pratica pastorale nel Convitto Ecclesiastico, si disponevano al ministero per il quale il Rettore li aveva riconosciuti idonei. - Un'istituzione a raggio ancor più largo fu quella del giovane e geniale parroco Ven. Bartolomeo Holzhauser (1613-1658), il quale propagò la vita comune tra i sacerdoti in cura d'anime (cfr. G. Parasiliti, *Il clero secolare e la vita comune*, Roma 1938, capp. 1 e 2). Apostolo di tale formazione pastorale fu anche il romano B. Vincenzo Pallotti (1795-1850), fondatore (1835) della « Società dell'Apostolato Cattolico ». Analogo obiettivo ebbe sin dalla sua fondazione per opera del Can. V. Lebeurier (1682), l'Unione Apostolica, ed anche l'*Oeuvre de Saint François de Sales*, fondata da Mons. G. de Ségur nel 1857. Il pericolo quasi fatale in cui queste iniziative incorrono è quello o di rinchiudersi in una cerchia limitata che assume il carattere di congregazione religiosa, o di diluirsi in una vaga associazione di amici che non si conoscono e che si assicurano vicendevoli suffragi « post mortem ».

([32]) In *Acta Apost. Sedis*, 41 (1949), pp. 165-167.

S. Carlo Borromeo, a Torino S. Giuseppe Cafasso. Nell'ordinare in Roma il *Pontificium Institutum* destinato a sopperire a « gravissima haec causa », il Papa ne enunziava sostanzialmente lo Statuto, che prevede un rettore (I), l'obbligo per i sacerdoti novelli di Roma di dimorarvi « per certum tempus » (II), la loro istruzione pastorale, conforme alle tante esigenze odierne (III), il loro allenamento pratico nella predicazione e nell'insegnamento catechistico (IV), la loro metodica formazione « sub optimorum magistrorum ductu » (V), la vita comune dei giovani sacerdoti « ex qua quidem magnum experientur spiritualis utilitatis profectum » (VI). Disgraziatamente, dopo dieci anni dalla sua fondazione questo Pontificio Istituto Romano non ha ancora potuto iniziare il suo funzionamento, e il bel fabbricato annesso alla Chiesa Parrocchiale di S. Eugenio non ha ancora aperto i battenti ai novelli Sacerdoti.

Successivamente, il 23 settembre 1950, la mirabile « Adhortatio Apostolica ad Clerum universum » *Menti Nostrae* inculca agli Ordinari diocesani ([33]): « *Facere hoc loco, Venerabiles Fratres, non possumus quin etiam vobis hortatores simus, ut novellorum sacerdotum commendatam singulariter vobis curam habeatis. Eo tempore quo e Seminarii claustris sacra obituri munera egrediuntur, sacerdotibus, idcirco quod in apertum prosiliunt apostolatus campum, periculum occurrere potest, nisi iam ad novam huiusmodi vitae rationem prudenter ii fuerint instructi. Quam ad rem opportune consideraveritis spes bonas de recentibus sacerdotibus captas saepe posse ad irritum cadere, nisi quis ad labores pedetemptim eos admoverit, nisive ipsis ad labores accedentibus sapienter quis advigilaverit paternoque more moderatus fuerit. Quaproter probatur valde Nobis novellos hosce sacerdotes, ubicumque potest, per aliquot annos in certa collegia recipi, quibus locis, viris gubernantibus multarum rerum peritis, altius ad pietatem ad sacrasque disciplinas excolantur, ac pro suo cuiusque ingenio ad sacerdotalia munera erudiantur. Has ob causas in votis Nobis est eiusdemmodi collegia vel singula in singulis dioecesibus vel, si res id postulaverit, singula ad plures dioeceses contitui* ». E il Papa continua, ricordando che ha dato il buon esempio nella sua diocesi di Roma.

I Concili Plenari del Mezzogiorno (Beneventano, Puglie, Calabria, etc.), tenutisi tra il 1930 e il 1935, prescrissero che i Sacerdoti appena usciti dal Seminario Teologico siano trattenuti, per un biennio, o almeno un anno, con funzioni didattiche (professori di ginnasio) o disciplinari (prefetti d'ordine), nel Seminario diocesano per

([33]) In *Acta Apost. Sedis*, 42 (1950), pp. [657-702] 691-692.

completare la loro formazione personale e compiere il loro tirocinio pastorale. Ma questa disposizione, per la nequizia dei tempi, è ben poco osservata. Si manda il Sacerdote appena ordinato a fare il parroco, e poi si lamenta il suo scarso rendimento.

Dopo uscito dal Seminario, il novello Sacerdote dovrà farsi guidare, consigliare, correggere, nelle sue attività pastorali (amministrazione dei sacramenti, e in primo luogo della confessione, magistero omiletico e catechetico, apostolato organizzativo), da un Ecclesiastico competente nella pratica non meno che nella teoria, il quale potrà essere uno dei superiori del suo Seminario diocesano, o della Curia, o un Parroco, oppure il suo padre spirituale.

Anche la competenza pastorale è, fondamentalmente, affare di cultura, e quindi di studio. Di studio, sì, poichè nessuno quaggiù ha la scienza infusa, ad eccezione dei più alti mistici insigniti di miracolosi carismi. Il giovane (e anche l'anziano) Ecclesiastico, immerso nella vita apostolica, dovrà ricevere, leggere, seguire assiduamente, alcune di quelle riviste che trattano di problemi pastorali, ed informano il Clero intorno alle direttive della Santa Sede, recano il testo dei nuovi documenti del Magistero Ecclesiastico, discutono casi morali, canonistici, liturgici, organizzativi, annunziano le più importanti novità bibliografiche in materia. In Italia non vi è da essere troppo imbarazzati nella scelta. La rivista del genere più tecnicamente specializzata è *Perfice Munus* di Torino, con i suoi supplementi; utili sono anche *Palestra del Clero* di Rovigo, con la sezione di predicazione *Ministerium Verbi*, la *Rivista del Clero Italiano* di P. Gemelli e di Mons. Olgiati (Milano) e *Vita Pastorale* della Società San Paolo (Roma), entrambe al loro 50° anno. Non sembra però doversi consigliare su larga scala la lettura e l'uso di prediche già bell'e pronte. Debbono, sì, essere studiati i modelli lasciati dai sommi predicatori (Padri della Chiesa, e qualche grande oratore sacro moderno, come Bossuet e Bourdalous, Segneri e Lacordaire, Monsabré e Janvier), come anche i « concentrati » contenuti nelle collezioni per predicatori dei teologi gesuiti (secc. XVII-XVIII) Vincenzo Houdry e Mattia Faber; ma il sacerdote deve abituarsi a comporre da sè le sue prediche, sull'intelaiatura di uno schema saldamente unitario, incastonato da passi biblici accuratamente scelti e meditati.

Come rivista di cultura generale, anche pastorale, è sempre da consigliarsi *La Civiltà Cattolica*, molto autorevole nel proporre ed interpretare i documenti del Magistero. Poichè il Clero italiano legge volentieri ciò che si pubblica in francese, gli si potrebbero raccomandare le riviste di informazioni e formazione pastorale, assai diffuse

tra il Clero francese: *Prêtre et Apôtre* (Bonne Presse, Parigi), e *L'Union: Revue Mensuelle du Clergé Paroissial,* che è al suo 87° anno; più dottrinale è la rivista belga (edita dall'Abbazia di Mont-César, Lovanio) *Revue des questions liturgiques et paroissiales.* E' inoltre consigliabile la ben nota « Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques » *L'Ami du Clergé,* che si pubblica a Langres da 68 anni, per l'aggiornamento culturale. Preziose sono inoltre, tra le varie riviste di cultura pastorale in lingua tedesca, la *Theologisch-praktische Quartalschrift* (Linz, dal 1848), *Die Seelsorge* (Hildesheim-Friburgo Br., dal 1923), *Der Seelsorger* (Vienna, dal 1926), oltre note riviste teologiche (come *Theologie und Glaube,* Paderborn, dal 1909) che riservano larghi settori alla trattazione di questioni pastorali. In lingua inglese è ben nota la *Homiletical and Pastoral Review,* che si pubblica negli Stati Uniti d'America sin dal 1901, e affianca il venerando periodico mensile *The American Ecclesiastical Review* (dal 1880).

Ricchi e autorevoli in materia sono vari Bollettini Diocesani, tra cui merita speciale lode il *Bollettino del Clero Romano,* edito dal Vicariato dell'Urbe insieme al *Bollettino di Informazioni,* ottimamente ideato e diretto da Mons. C. Maccari. In Germania, in Austria, in Olanda, e soprattutto in Belgio il periodico ufficiale o ufficioso della diocesi è una vera e propria rivista di studio. Tra le riviste pastorali del Clero di Spagna meritano menzione onorevole *Sal terrae* (Comillas), *Illustración del Clero* (Madrid), *Ecclesia* (Madrid), *Resurrexit* (Madrid), *Apostolado sacerdotal* (Barcellona), *Surge* (Vitoria), *Incunable* (Salamanca).

Lo studio delle questioni pastorali, tanto varie, complesse, rinascenti sempre in forma nuova, è vitalmente necessario per la salvezza delle anime, e dovrebbe davvero appassionare il Clero in cura d'anime. Le riunioni mensili per il caso morale e liturgico, i brevi ritiri e i corsi di Esercizi, dovrebbero immancabilmente comportare lo studio e, ove occorra, la discussione in comune dei problemi di formazione e d'azione attinenti al ministero sacerdotale, e particolarmente parrocchiale.

Ogni parroco ed ogni sacerdote diocesano dovrebbe, inoltre, nelle ore di studio silenzioso (che, eccetto forse i giorni domenicali e festivi, e i periodi di predicazione e missioni in parrocchia, o di eccezionale concorso ai Sacramenti, in cui i sacerdoti sono particolarmente assorbiti dall'azione esterna, non dovrebbero mai mancare nella giornata del sacerdote), compilare metodicamente le schede che conservino il midollo delle sue letture, assicurino i rinvii alle opere (volumi, riviste) ove ha trovato e letto le trattazioni che lo interessano. Poi le ordini in cassette, o (cosa più pratica) in mucchietti posti in uno scaffale, disposte per ordine alfabetico in modo che sia facile ritrovare i rife-

rimenti a quanto concerne p. es. il « Battesimo », o « Confessionale » (Nuovi tipi di), o « Quadri murali per il catechismo », o « Sedili nelle chiese », ecc., ecc. Nello schedario potrà utilmente immettere tutto ciò che l'interessa per la predicazione, per i corsi di religione nelle scuole, per la storia locale, per l'architettura e la pittura e la statuaria sacra, e così via. Facendo lo spoglio assiduo delle riviste cui è abbonato, e prendendo appunti (sempre su fogliettini predisposti, che terrà a portata di mano, di dimensioni sempre uguali, p. es. cm. 16×10), si formerà, dopo alcuni anni, un ricco assortimento di schede, in cui ritroverà, quando lo voglia, tutto ciò che avrà studiato e annotato negli anni precedenti. Chi comincerà un tale lavoro, così agevole e interessante, e vi persevererà per più anni, si accorgerà di aver trovato il segreto di tesoreggiare il tempo, di puntellare la memoria, di accumulare una ricchezza culturale e spirituale che conferirà un nuovo significato e valore, prima insospettato, alla sua vita e alla sua azione. Se lui non mancherà al tempo, il tempo non gli mancherà.

Non si obietti la difficoltà, in primo luogo finanziaria, di procurarsi libri e riviste. Nelle canoniche, nelle case dei Confratelli, ed anche in molti conventi, mancano i libri perchè manca l'amore ai libri; di questi non si sente affatto il bisogno! Esistono parrocchie con rendite vistose o almeno confortevoli; eppure anche i loro titolari sono, per lo più, a corto di libri e riviste. Per rimediare alle troppo reali e troppo diffuse strettezze economiche, si dovrebbero costituire delle *Biblioteche circolanti* tra Ecclesiastici, che permetterebbero a tutti di leggere e studiare le principali opere antiche e moderne, le riviste più utili per il Clero in cura d'anime, dietro versamento d'una tenue quota e d'una modesta cauzione. Si potrebbe cominciare con una Biblioteca circolante per il Clero dell'intera diocesi. In seguito, dove l'attività intellettuale fosse più intensa, i Confratelli della Forania potrebbero organizzarne una ad essi riservata. A questi suggerimenti qualcuno non mancherà di opporre un gesto o un sorriso di sfiducia o di scetticismo. Basta vedere a che cosa sono oggi ridotte in generale le biblioteche, un tempo fiorenti, degli episcopî, dei capitoli, dei seminarî! E in Italia non si affaccia per ora nessun barlume di resipiscenza o di rinnovamento in questo settore. Ma ognuno pensi alla propria missione, alla propria dignità, al proprio campo di lavoro, senza occuparsi di ciò che non lo riguarda. Si metta d'accordo con i Confratelli animati dalle stesse aspirazioni, e cominci. Occorre anzitutto avere l'idea, la visione di ciò che si deve fare. Sapere ciò che si vuole ... Poi bisogna cominciare. Molte iniziative non si realizzano unicamente perchè, non essendo ami state pensate, non hanno mai potuto, evidentemete, pervenire all'atto primo.

Il giovane « presbitero » non mancherà, poi, di scoprire egli stesso i mezzi più idonei a salvare le anime, a premunire e vivificare il popolo cristiano, « provando e riprovando » con perseveranza. Ben presto, a mo' d'esempio, egli capirà che non deve perdere più ore giornaliere nella direzione spirituale delle pie donne di confessione settimanale o bisettimanale (cf. *Mt.* 9, 12; *Mc.* 2, 17; *Lc.* 5, 31); che la catechesi agli adulti, la « schola cantorum » di bambini e di voci virili, l'attività caritativa incessante, sono indispensabili; che non si può lasciare l'assemblea dei fedeli alla S. Messa della Domenica delle Palme senza che nessuno si curi, mentre il celebrante legge per conto suo il Passio, di esporre o leggere il racconto evangelico della Passione; che il miglior modo di educare i ragazzi non consiste nel giocare o cicalare con essi fino alle 23 o 24, ma nell'abituarli a studiare, a leggere cose serie, a coricarsi presto dopo aver detto le preghiere in famiglia; che l'Azione Cattolica non dev'essere inconcludente motorizzazione a scoppio nè modernizzazione a vanvera. Il « realismo » apostolico del Sacerdote deve consistere nel tener sempre presente l'altissimo fine del suo ministero per elevare e fecondare spiritualmente la grama realtà umana che lo circonda. L'efficacia dei suoi sforzi è sicura se il suo lavoro procede da una visione dei bisogni da soddisfare e dei mezzi da adibire sempre più chiara, che « non trascura le esperienze del passato » ([34]).

Ispirandosi alle limpide direttive dei grandi Papi odierni, che con instancabile sollecitudine riaffermano i PRINCIPII immutabili e insegnano il metodo per rendere sana e normale quella specie più o meno degenere che è « l'uomo moderno », attraverso l'addestramento che compirà sotto la guida o con l'assiduo consiglio di Confratelli più provetti, sulla base dello studio e dell'osservazione personale, con l'insostituibile contributo dell'esperienza che verrà progressivamente acquistando, il Sacerdote diocesano potrà raggiungere, dopo cinque o dieci anni dalla sua ordinazione, un'efficacia apostolica che si andrà poi sempre potenziando ed allargando, ma che gli permetterà già di « presentarsi a Dio come operaio degno di plauso, non esposto a rima-

([34]) Bisogna rileggere, sulla visione religiosa e morale dell'uomo e della vita che deve presiedere all'azione di quanti sono responsabili della salvezza delle anime, il fondamentale *Radiomessaggio natalizio* del 23 dic. 1956, in cui l'immortale Pio XII denunzia « la flagrante contraddizione che grava sull'umanità del ventesimo secolo, quasi ferendola nell'orgoglio », accusa « l'uomo detto moderno di *falsare la realtà* » in tutti i campi, e deplora: « Con profondo rammarico dobbiamo lamentare l'appoggio prestato da alcuni cattolici, ecclesiastici e laici, alla tattica dell'annebbiamento... ».

nere confuso, retto dispensatore della parola di verità » (*II Tim.* 2, 15). Sapendosi « sentinella » responsabile della vita del popolo, e particolarmente della salvezza degli erranti e degli empi (cf. *Ez.* 33, 2-11), il giovane ecclesiastico non si trastullerà con « discussioni verbali, con discorsi profani e con parole vacue » (*II Tim.* 2, 14-16). Dio vuole aver bisogno del nostro aiuto (*I Cor.* 3, 9) per salvare il mondo. Quando incombe su tutti la minaccia di morte, il solo perder tempo può causare un danno irreparabile. Rimanere in un'attesa inerte e spensierata, anteponendo l'accessorio all'essenziale, o divertendosi a « dire o udire qualcosa di nuovo », quando è in gioco la vita delle moltitudini, è, peggio che diserzione, tradimento.

V. - HISTORIA THEOLOGIAE

P. Cornelio Fabro, C.P.S.

L'OPERA TEOLOGICA DI P. RICCARDO TABARELLI († 1909)

PROFESSORE DELLA PONTIFICIA UNIVERSITA' LATERANENSE

NEL 50° ANNIVERSARIO DELLA MORTE (1)

Commemorare l'opera di un teologo sembra argomento di poca attualità e che debba essere riservato all'ambito ristretto delle Accademie ecclesiastiche e ai circoli dei dotti che si cimentano ai più ardui problemi del pensiero. Tanto più una simile impresa sembra inattuale e stravagante oggi che la filosofia si è curvata tutta sulla finitezza dell'essere umano, condannando la trascendenza come evasione ed estraneazione della verità ed indicando nella teologia la responsabilità delle deviazioni che hanno reso più tormentata la storia dell'uomo. Nel clima contemporaneo il discorso teologico non sembra davvero incontrare il favore del pubblico il quale, se alle volte accetta certe manifestazioni di religiosità esteriore, si ritrae ben tosto dalla riflessione che esiga un indugio impegnativo dello spirito a mantenersi sul filo dell'Assoluto.

Eppure ogni problema della vita, e non soltanto del pensiero, rimanda all'Assoluto ogni volta che l'uomo intende risalire dai fatti al loro principio, dai Molti all'Uno, dal contin-

(1) Conferenza letta nell'Oratorio Borrominiano in Roma il 19 Nov. 1959 alla presenza degli Em.mi Cardinali G. Pizzardo e V. Valeri, di S. E. Mons. Tisot e dell'On. Spagnolli, dei Monsignori A. Piolanti e S. Garofalo, del Superiore Gen. degli Stimatini con la Curia e di una folta rappresentanza degli Istituti Ecclesiastici di Roma.

gente al Necessario, dal finito all'Infinito: non avvertire questo pungolo della propria avventura terrena, è un sommergere l'essenza nell'esistenza, un lasciarsi essere nel momento che fugge, come un animale che Dio non chiama. Nella stessa politica, come affermava Donoso Cortés (che cita nientemeno che il Proudhon) il movente primo di ogni lotta e controversia politica — e dicasi pure lo stimolo di ogni contesa — è essenzialmente teologico. La teologia, per il fatto ch'è la scienza di Dio, è l'oceano che contiene e abbraccia tutte le scienze, così come Dio è l'oceano che abbraccia e contiene tutte le cose (2). Per questo non sorprende che i militanti dell'ateismo temano meno i politici ed i filosofi di professione, che si proclamano religiosi, che non i teologi di autentica vocazione che affermano i diritti assoluti dell'Assoluto e la presenza effettiva della Redenzione di Cristo nella storia dell'uomo: Lenin affermava perciò che i comunisti devono combattere la religione e che la lotta contro la religione è l'*abc* di tutto il materialismo (3).

Ma c'è anche un significato più intimo, non solo di affetto domestico, per dir così, di questa celebrazione per la generosa Regione Trentina e per la nostra Congregazione Stimatina, un significato ed un interesse che si inserisce nella vita universale della Chiesa. Ricorre infatti quest'anno l'ottantesimo anniversario della pubblicazione dell'Enciclica *Aeterni Patris* che è la prima enciclica dottrinale indirizzata da Leone XIII al mondo cattolico, a distanza di un anno appena dall'elevazione al Soglio pontificio. E' sintomatico che il grande Pontefice abbia dedicata questa, che è considerata la prima grande Enciclica del suo Pontificato, alla situazione culturale della Chiesa, mettendo a fuoco con la vigoria propria del suo animo, il disagio interiore che travaglia le coscienze e indicandone la radice nello squilibrio dottrinale, nell'avventura delle ideologie, nel-

(2) *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, « Obras completas », Madrid 1949, t. II, p. 347.

(3) Nel celebre art.: *L'atteggiamento del partito operaio rispetto alla religione*, del 1909.

l'incertezza speculativa a cui si abbandonavano le Università cattoliche, compresi gli Istituti ecclesiastici superiori di Roma. La filosofia moderna dei secoli XVIII-XIX, prima con le scuole razionaliste e poi col dilagare dell'idealismo e del positivismo, aveva invaso ogni angolo della cultura ed ogni aspetto della vita pubblica e privata, operando una frattura decisiva, e forse incolmabile, nella tradizione spirituale dell'Occidente e allontanando progressivamente le coscienze dal Cristianesimo. La nuova filosofia propalata con l'entusiasmo dei progressi della nuova scienza, animata dal concetto di libertà che faceva l'uomo arbitro del proprio destino e misura del proprio essere, relegava la filosofia cristiana ad episodio storico ormai conchiuso: la epoca della trascendenza doveva cedere il passo a quella dell'immanenza alla nuova era dell'uomo in cui la verità non doveva più essere accolta per autorità di Chiesa e di Scuola, ma zampillare dall'essere stesso dell'uomo come dalla fonte della propria possibilità originaria. L'urto di questa valanga aveva scosso, in non poche parti dell'Europa, anche le Scuole cattoliche e Gregorio XVI e Pio IX, messi sull'allarme, erano dovuti intervenire ripetutamente; da una parte c'era chi dava tutto alla ragione, da cui staccava nettamente l'àmbito della Fede così che la coscienza del fedele rimaneva in sè scissa e turbata; dall'altra invece c'era chi dava, o diceva di dare, tutto alla Fede, sequestrando la ragione in una situazione storica di condanna senza riparo. Così le ripetute condanne della suprema Autorità, opportune quanto indispensabili, non sortivano l'effetto sperato: la diagnosi del male rischiava di rimanere inoperante perchè tardava il rimedio, la cura radicale.

Il Pontefice additava il rimedio nel ritorno delle Scuole cattoliche alla grande tradizione patristico-scolastica ed in particolare alla dottrina di S. Tommaso d'Aquino. Lungi dall'essere stato un periodo di barbarie, il medio evo aveva ripristinato nella cristianità una certa qual continuità ideale col pensiero classico, sia con la curiosità per i monumenti del pensiero antico, sia per il riconoscimento esplicito della consistenza

propria che il momento speculativo otteneva di fronte alla autorità della Fede. Era questo che toccava rianimare e riprendere in quella tradizione, lasciando cadere quel che in essa era caduco e caduto e rinnovando i problemi dell'interno: compito certamente arduo, ma i tempi erano maturi e non era lecito indugiare ancora. Il modello e il Maestro di questa Rinascita dello spirito è indicato in San Tommaso.

Padre Tabarelli, nato nel 1851 a Cembra di Trento sotto i riflessi dei giganti dolomitici, all'apparire dell'Enciclica si trova nel vigore degli anni e nel pieno fervore degli studi; quando la Provvidenza lo porta a Roma alla fine del 1889 e nel 1890 gli viene offerta dal Card. Vicario la cattedra di teologia dogmatica a S. Apollinare (oggi Università Lateranense) — che terrà per due decenni — egli rientra in quel clima che era fatto per lui, quasi giunto in quel porto da cui doveva prendere l'avvìo, nel centro della Cristianità, per quella missione al servizio di verità per cui si sentiva nato.

La sua singolare attitudine agli studi speculativi era stata presto assecondata dai Superiori che gli affidarono, appena Sacerdote, l'insegnamento della filosofia e teologia nella Scuola della Congregazione e la direzione delle Scuole delle Stimate.

Fin dal 1876, a tre anni appena dall'ordinazione sacerdotale, egli tiene ogni anno nella festa dell'Angelico Dottore una Accademia letterario-filosofica in onore del Santo. E' rimasta celebre la grandiosa Accademia del 1878, alla presenza del Card. L. Di Canossa, Vescovo di Verona, e di tutte le Autorità cittadine che ebbe larga eco nella stampa portando la figura del giovane professore in primo piano e guadagnandogli la fiducia e la protezione del Cardinale. Nell'indirizzo di omaggio rivolto al Vescovo, P. Tabarelli ricordava che il Cardinale, ancor prima dell'Enciclica leonina, aveva stimolato allo studio del grande Dottore: « Nimirum sapientissimi Leonis XIII vox, qua inter densissimas errorum ubique incumbentium tenebras divinum Doctoris Angelici lumen omnino adeundum

proclamavit, cum universos singularum Ecclesiarum Pastores, tam vero praecipue animum tuum percutit, Princeps Eminentissime; tibique iam prime insedentem vehementius excitavit ardorem, qua praeclara Leonis mens, maximum in modum ignescit. Nam tanti Pontificis studium imitantibus vestigiis persecutus, nullam non occasionem, quantulamcumque ea demum sit, perlibenter arripis, qua Angelici doctrinam atque amorem et enixe commendes et pro virili parte promoveas » (Arch. Cur. Gen.). E tra canti, suoni e poetici componimenti in onore dell'Angelico Maestro, P. Tabarelli presentava la discussione dei primi tre articoli della q. 45 della Ia P. della Somma Teologica in cui si trattano le questioni « ...quas Ipsemet perquam strenue asseruit ac vindicavit ». E' l'originalità e forza della metafisica tomistica che attira soprattutto P. Tabarelli nel richiamo del grande Leone.

Infatti qualche anno dopo, nel 1887, pubblicherà il suo primo Saggio che rimarrà la sua principale monografia di carattere teoretico: *L'ottimismo del mondo considerato in relazione al domma e alla filosofia* (4), che è una critica a fondo di alcuni capisaldi del pensiero rosminiano la cui polemica arroventava allora le scuole di tutta Italia. L'opera vuol essere un omaggio per il Giubileo Sacerdotale del Pontefice nel segno glorioso di Tommaso, come afferma la dedica che più che un complemento di omaggio sembra un programma di battaglia: « A / Leone XIII / Pontefice Massimo / Ristoratore / della filosofia di S. Tommaso d'Aquino / Nelle Scuole Cattoliche / Del suo Giubileo Sacerdotale / tenue omaggio di affetto figliale / e / di perfetta adesione ai suoi insegnamenti / Il Sacerdote / Riccardo Tabarelli / della Congr. dei MM. AA. / in ossequio dei Vescovi / Professore di Filosofia / nella Scuola del Suo Istituto / Alle Stimate di Verona / A. MDCCCLXXXVII ».

---

(4) Lo studio era stato pubblicato e presentato su l'« *Eco di S. Tommaso d'Aquino* » di Parma come replica al vol. « *Nuovo Saggio di Teodicea* » del Zanchi, prof. di filosofia nel Liceo di Verona, fervido rosminiano.

Il fatto più saliente di questo primo periodo è l'abilitazione all'insegnamento della filosofia nei licei ottenuta presso la regia Università di Padova il 21 Novembre 1879, cioè a qualche mese appena di distanza dalla pubblicazione dell'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII. La composizione scritta, che consta di ben 80 pagine fitte, è una presentazione accurata ed una difesa energica delle 5 vie di S. Tommaso, ove ha un posto particolare la critica all'argomento ontologico. Lo scritto ebbe il plauso della Commissione governativa nei termini seguenti: « E' un lavoro di dottrina, con erudizione copiosa di buona lega, con sagacia e rigore logico di ragionamento, con ordine perfetto di trattazione e dicitura propria, tersa e non di rado elegante, vengono esposte e discusse le pricipali dimostrazioni pôrte dai filosofi di tutti i tempi dell'esistenza di Dio. Merita poi una speciale menzione quella parte ov'è discusso il famoso *argomento ontologico*. L'autore, seguace com'è della filosofia tomistica, è forse inclinato a trattare con maggiore severità quelle prove che non hanno la sanzione dell'Aquinate; ma in complesso questo lavoro manifesta larghezza di vedute, mente veramente disposta agli studi filosofici, studi non comuni e particolari all'insegnamento » (5). Il ritratto sembra perfetto ed il giudizio quasi profetico.

In particolare il tomismo di P. Tabarelli ebbe occasione di manifestarsi di lì a qualche tempo nel saggio sull'*Ottimismo del mondo* di cui diremo tra poco. L'alto ed energico richiamo a S. Tommaso che Leone XIII lanciava nell'agosto del 1879, aveva trovato quindi P. Tabarelli già preparato: per lui non si tratta di richiamo, ma di conforto, di approvazione, di stimolo ad ulteriori tappe nel cammino intrapreso. La nomina

---

(5) Arch. Gen. della Congregazione in Roma. - Fra i componenti la Commissione Ministeriale figuravano il filosofo spiritualista Francesco Bonatelli e il garibaldino Giovanni Guerzoni successore dello Zanella nella Cattedra di Letteratura italiana.

Quanto alla discussione dell'argomento ontologico esiste presso l'Arch. Gen. uno schema di conferenza tenuto da P. Tabarelli all'Accademia di S. Tommaso d'Aquino in Parma nella Festa del Santo, il 7 marzo 1887.

a Membro Urbano della Pontificia Accademia di S. Tommaso, a cui il grande Pontefice aveva affidato il compito di difendere e diffondere il culto e la genuina filosofia del Dottore Angelico, consacrava una vita di ricerca e di dedizione intelligente e schietta alle dottrine tomistiche. Nella celebrazione giubilare del cinquantesimo di episcopato di Leone XIII, tenuta nel Seminario Vaticano, egli metteva in risalto soprattutto il rinnovamento dottrinale in tutti i campi delle Scienze cattoliche ed in particolare in quello della filosofia: egli che aveva nella dedica al Saggio sull'*Ottimismo del mondo* esaltato il Pontefice della Enciclica *Aeterni Patris*. In apertura di discorso Padre Tabarelli esalta nella fausta ricorrenza pontificale la risorta presenza — mediante l'opera di Papa Leone — della Chiesa come forza viva di rigenerazione spirituale del mondo moderno: « ...*Instaurare omnia in Christo,* ecco il compito della Chiesa », proclamava l'oratore anticipando il motto del seguente Pontefice S. Pio X. E il fervido teologo, ispirato al realismo tomistico, precisava: « Quantunque poi questa restaurazione sia soprattutto direttamente intesa all'ordine soprannaturale, pure essa abbraccia ancora l'ordine naturale. Siccome l'anima umana quando informa il nostro corpo diventa per esso unico principio di vita non solo ragionevole, ma anche animale e vegetativa, così la Religione di Cristo perciò stesso che è fecondo principio di santificazione e di gloria, lo è anche di civiltà, di progresso e di temporale prosperità così che meglio nol potrebbe se a tali beni fosse di sua natura ordinata. Il Papato, centro visibile della Chiesa, è certamente il primo Centro motore di questa missione » (6).

Le tappe di questa penetrazione della Chiesa nella vita moderna sono indicate da P. Tabarelli nelle grandi Encicliche leonine: la *Inscrutabili Dei consilio* dà il panorama della desolazione spirituale del mondo e il programma del suo cristia-

(6) Citiamo dall'originale che si conserva nell'Arch. Gen. della Congregazione.

no rinovamento, seguita da « una serie meravigiosa di Encicliche quali *Diuturnum teterrimumque bellum, Immortale Dei, Libertas* e altre minori. Il problema sociale era l'oggetto della *Quod Apostolici muneris* e soprattutto della celebre *Rerum Novarum,* capolavoro di scienza economica e sociale ». Segue la celebrazione dell'opera di Leone per migliorare i rapporti degli Stati con la Sede Apostolica che sale a un prestigio che non conosceva da secoli. Avviandosi alla conclusione, e per dar maggior risalto, P. Tabarelli celebra i meriti del Pontefice nel campo delle scienze e soprattutto degli studi filosofici con la *Aeterni Patris* nei termini seguenti:

« Persuaso infatti che l'odierno sconvolgimento della Società avea potuto gettare le sue radici ampie e profonde solo perchè l'errore aveva appannato nelle menti i grandi principi della verità che sono il nostro prezioso retaggio intellettuale abbagliandole con una falsa scienza e che perciò veruno assetto stabile poteva sperarsi del civil consorzio se quelli eterni veri non riprendessero in tutto il loro splendore il predominio, fin da quando prese in mano il timone della Chiesa pensò alla ristorazione delle scienze prendendo le mosse dalla sovrana tra le razionali, la filosofia.

E con la celeberrima Enciclica *Aeterni Patris,* richiamò nelle scuole cattoliche la filosofia tradizionale dell'umanità sapiente che ebbe la sua più alta espressione nelle opere del più gran genio, o certo della mente più comprensiva e sintetica che abbia onorato il genere umano, Tommaso d'Aquino. Tommaso d'Aquino, egli che con sguardo sintetico e sereno compendiò e rischiarò l'antica Sapienza; divinò con occhio sagace la moderna e raccolte l'una e l'altra le trasse a rendere omaggio alla Croce stringendo in mirabile connubio la scienza con la rivelazione, la ragione con la fede; così che quella non sembra poter poggiare più alto e questa non più dell'altra sperare propugnacolo più invitto.

Non si poteva pertanto dal sapiente Pontefice provvedere in miglior guisa alla ristorazione della scienza nei suoi fonda-

menti che col restituire alle scuole della Chiesa l'aurea sapienza di tanto Maestro chiudendo e suggellando le altre fonti che si dicevano pure e salubri, ma che in verità alla prova degli effetti erano apparse limacciose e funeste. E grazie alla ferma volontà del Pontefice e alla sua provvida insistenza, la desiderata riforma si andò felicemente compiendo.

Mirabile e memoranda fu la gara de' Sacri Pastori per far rifiorire e vigoreggiare in tutte le Scuole dove si insegna a nome della Chiesa la pura dottrina di S. Tommaso: dottrina che propagandosi ogni dì più con la voce e con le stampe, qual seme vitale penetra in tutte le menti ragionatrici del mondo cattolico, dissipa antichi errori, sfronda ad uno ad uno i mal conquistati allori di una scienza senza Dio, ed attraendo alla sua luce fervida le intelligenze più elette fin dalle stesse file degli avversari prepara nel modo più efficace la sospirata restaurazione sociale. A monumento insigne ed a tutela dell'avvenuta riforma, il magnanimo Pontefice ordina a sue spese una nuova splendida edizione delle opere dell'Angelico e de' suoi più rinomati commentatori, fonda l'Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino ed altre assai ad essa conformi suscita, incoraggia e promuove per tutta la Chiesa.

Nè la filosofia fu la sola a sentire tutta la benefica influenza del pensiero riformatore di Leone; il quale anzi fedele alla sua idea madre che tutte le scienze essendo figlie della intelligenza divina servono mirabilmente alla conferma e all'ornamento della sorella maggiore, scienza della Fede, e sdegnato della insultante pretesa del secolo nostro che fa mostra di credere che il grande scudo della Fede è la ignoranza, si diè a tutt'uomo a far rifiorire nella Chiesa le scienze e gli studi. E' perciò che promosse con lettera a tutto l'Episcopato e ai Vescovi delle singole regioni o province la profonda e svariata coltura anche delle scienze naturali del giovane clero. Per suo impulso sorgono le Università Cattoliche di Washington e di Friburgo; nuove cattedre sono aggiunte a quella di Lovanio e sono ingrandite e perfezionate le altre di Lilla, di Parigi e di

Lione. E quanto a sè nella sua Roma il saggio Pontefice con munificenza regale e che i posteri a ragione dei tempi crederanno prodigiosa, fonda e mantiene scuole e collegi per l'istruzione popolare e classica; crea un istituto superiore di letteratura italiana, latina e greca aggiungendolo all'Università del Seminario Romano, ove pure promuove lo studio della natura degli idiomi e letteratura orientali, istituendo le cattedre di Scienze naturali, di Assiriologia, di Egittologia e Archeologia cristiana, per nulla dire di questo nostro Istituto che a Leone deve e la sua restituzione e il completamento dei corsi classici, filosofici e teologici » (7).

* * *

L'attaccamento all'ideale della « Aeterni Patris » e l'amoroso studio della filosofia tomistica traspare dalle numerose dissertazioni tenute all'Accademia di S. Tommaso di cui P. Tabarelli era uno dei membri più attivi. Lo spunto era preso quasi sempre dagli attacchi che venivano dall'ambito universitario contro la dottrina tomista da parte di qualche idealista (p. e. il Frohschammer) o positivista (P. d'Ercole).

Ecco l'elenco delle principali di cui si conserva il testo originale inedito.

— *Le relazioni etiche dell'uomo con gli animali secondo il positivismo,* 1895.

— *La teoria della libertà umana nella morale dei positivisti* (29 marzo...). Si citano Lombroso, Sighele, Ellero, Büchner...

— *La delinquenza secondo l'antropologia positiva e la dottrina dell'imputabilità delle azioni umane,* 1896 (?).

---

(7) Arch. Cur. Gen. - L'orazione termina esaltando ancora i meriti del Papa per l'incremento degli studi storici, artistici, musicali, con riguardo alle riforme per la Cappella Musicale Pontificia. Si sa che P. Tabarelli era amante della musica e frequentava volentieri i concerti, specialmente all'Augusteo di Roma col suo amico del cuore P. Giulio Zambiasi, assistente di fisica presso l'Università di Roma.

— *Il sentimento religioso nell'uomo secondo il positivismo e la dottrina di S. Tommaso,* (7 aprile 1897).

— *Diversa relazione dei possibili al sapere e volere divino secondo S. Tommaso* (4 aprile 1898) (lo spunto è preso dal positivista P. d'Ercole, ma l'oggetto della polemica è la teoria rosminiana dei possibili, che il P. T. aveva attaccato a fondo nel saggio sull'Ottimismo).

— *Dottrina di S. Tommaso su la conoscenza di Dio e la critica del Frohschammer,* (10 gennaio 1900).
Il Frohschammer nell'opera della sua vecchiaia: *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin kritisch gewürdigt* (Leipzig 1889) aveva attaccato con particolare accanimento le 5 vie tomiste.

— *Immortalità dell'anima* (contro il prof. Pasquale d'Ercole), Aula della Cancelleria 17 aprile 1902, (presenti il Card. Satolli, i PP. Lepidi, Lepicier, i Mons. Talamo e Lauri...).

Per dare un cenno del vigore e della attualità di questa produzione minore del P. Tabarelli scelgo a caso il prologo e la conclusione della conferenza sul Frohschammer per la perfetta aderenza che essa mostra a tutta la linea dottrinale della sua opera. Egli delinea l'origine sospetta della dottrina dell'avversario con pochi efficaci tratti: « E' nota la tendenza verso il razionalismo manifestatasi in molti teologi di Germania dal principio del secolo. Usciti dalle scuole di Kant, il Günther e l'Hermes e i molti loro seguaci, pur proponendosi di combattere le conseguenze scettiche della Critica, valendosi delle stesse sue armi, rimasero vittime del suo metodo, assoggettando non solo le verità naturali, ma e il domma, al criterio soggettivo della ragione trascendentale. Tra questi va segnalato il Frohschammer il quale non cessa mai, tosto che gli si offra il destro, di gettare il disprezzo sulla filosofia o teologia scolastica, ch'egli chiama la scienza ufficiale al servizio della Curia Romana. Se non che vedendo, dopo la pubblicazione dell'Enciclica *Aeterni Patris,* sempre più accentuarsi e allargarsi il movimento sincero verso la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, che

già erasi venuta iniziando nelle scuole cattoliche, pensò essere suo compito... di fare una critica a fondo della filosofia dell'Aquinate ».

Ancora più vibrata è la conclusione: « Se è da deplorarsi il pregiudizievole errore invalso in molti filosofi dal Kant in poi di negare alla ragione naturale la facoltà di conoscere il vero Dio; molto più è deplorevole che questo grido dello scetticismo abbia trovato dei banditori fra i teologi cattolici, i quali si diano col maggior accanimento e disprezzo a demolire quegli argomenti che hanno raccolto il suffragio unanime e costante della sapiente antichità. E' disgustoso nel Frohschammer questo disprezzo. Per lui queste prove (le prove tomistiche dell'esistenza di Dio) sono esercizi da fanciulli; solo atti a fare impressione sui popoli selvaggi, o sulle rozze masse del volgo; sono forme meramente retoriche, che sembra impossibile abbiano potuto trovar accetto in filosofi di qualche conto (...).

Il nostro critico e gli altri oppositori di quella che chiamano la nuova scuola tomistico-romana, mostrano l'intenzione di combattere la Scolastica e fingono di non avvedersi che volgono le loro armi contro i Santi Padri e Dottori di tutte le età, i quali hanno adoperati ed esposti quelli stessi argomenti in pagine eloquenti cercando per essi di convalidare quella verità che nell'ordine è la prima e fondamentale di tutte le altre; anzi essi armeggiano contro la santa Scrittura, la quale ci addita nella considerazione delle creature la via sicura per innalzarci alla conoscenza del Creatore ».

* * *

Ma l'attività principale di P. Tabarelli è espressa nei corsi teologici sistematici. Di essi sono stati pubblicati dall'Autore il *De Deo Uno* (Roma 1906), che comprende le qq. 2-14 della *Summ. Theol.*, Ia, e il *De Gratia Christi* (ivi, 1908), vasto commento alle qq. 109-114 della Ia IIae. Restano inediti gli altri trattati dogmatici (Arch. Curia Gen. dei Padri Stimatini in Roma) *De attributis Dei relativis seu de operationibus divinis*, il *De Trinitate, De Deo Creante et elevante* e il *De Verbo Incarnato.*

La formazione di P. Tabarelli fu stimolata specialmente dai contatti avuti in gioventù con il Padre Kleutgen ([8]), da cui attinse la solidità dei principi e la sicurezza del giudizio nell'individuare i nuovi errori e nell'uso critico della teologia positiva, che stava facendo i primi passi. La diretta conoscenza degli indirizzi della filosofia e della teologia tedesca, la vasta cultura generale e una particolare efficacia nell'inquadramento dei problemi davano al suo insegnamento una così viva tensione che gli alunni, (tra i quali i Sommi Pontefici Pio XII e Giovanni XXIII), ricordano per il sicuro e forte insegnamento impartito. E la scuola di Padre Tabarelli non solo passò illesa attraverso la crisi modernista, ma con il suo sano spirito di modernità contribuì efficacemente a rintuzzarla. Combattè, come vedremo tra poco, il rosminianesimo, il positivismo, il razionalismo e l'antitomismo di Frohschammer.

Il P. Tabarelli, benchè scagionasse Rosmini dall'accusa di panteismo, vedeva nella sua concezione dell'essere una derivazione diretta dalla filosofia, tedesca, in particolare del panteismo di Krause (*De Deo Uno,* ed. cit. p. 125). Reagì energicamente anche al tentativo del teologo tedesco, il Dr. Hermann Schell, il quale nella discussione sul costitutivo metafisico di Dio era ricorso al concetto spinoziano di « *causa sui* o *Selbstbegründung,* con le espressioni: « Gott sich selbst bestimmt, sich selbst begründet, sich selbst bewirkt: die freie Selbstbegründung » (*De Deo Uno,* ed. cit., p. 410 s.). Combattè con pari energia ed acume l'ontologismo del Gioberti e dei Lovaniensi (*Op. cit.,* p. 5 ss.), il fideismo innatista di Jacobi e dei suoi discepoli come il cattolico Kuhn di Tubinga; diffida con risolutezza la « filosofia dell'immanenza » che l'anno seguente (1907) sarebbe stata colpita dall'Enciclica *Pascendi* (*Op. cit.,* p. 31 ss., a p. 33 sono citati il Labertonnière e gli *Annales de philosophie chrétienne,* organo principale del modernismo in Francia). Anche nella discussione dell'argomento ontologico, la sua adesione alla posizione tomista è integrale (*Op. cit.,* p. 38 ss.). La superiore qualità del suo tomismo speculativo si manifesta nella solida difesa della distinzione fra essenza ed *esse* nelle creature (*Op. cit.,* p. 106 s.). In una lettera ad un confratello in data 27 febbraio 1890 scriveva: « E' importantissima nella filosofia tomistica la distinzione reale tra l'*esse* (l'atto) e la essenza. Da questa tanto al Collegio Romano, come all'Apollinare, si traggono molte deduzioni che servono di perno per ispiegare il pensiero tomistico non solo nella sovrana questione della distinzione tra

([8]) Sull'opera del K., v. i saggi recenti di L. GILEN. *Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes,* Meisenheim a. Glan 1956; Id., *Kleugten und der hermesianische Zweifel,* in « *Scholastik* », 33 (1958), p. 1 ss.

l'essere relativo (creato) e l'Essere assoluto, ma anche nel determinare il *modum unionis* del Verbo (Persona) alla umana natura del Cristo Dio-Uomo » (Arch. Curia Gen. dei PP. Stimatini, Roma) (9).

Nelle controversie sui rapporti della scienza divina ed efficacia della Grazia, sulla volontà creata, impressionato specialmente dalla terminologia di alcuni tomisti del '600, che gli sembrava lesiva dell'umana libertà, P. Tabarelli inclinò ad una forma di congruismo mitigato (*De Gratia,* ed. cit. pp. 260 ss., 313 ss.) il quale, anche se non può persuadere in sede di schietto tomismo, testimonia un sincero sforzo di comprensione (riconosciuto anche dalla domenicana *Revue d. sciences philosophiques et théologiques,* 2 (1908), p. 804 ss.) per salvare l'efficacia intrinseca della Grazia e rendere la divina prescienza indipendente da qualsiasi oggetto estrinseco.

Va segnalata anche la collaborazione di primo piano presentata da P. Tabarelli per la compilazione del nuovo Catechismo, ordinata da S. Pio X: l'Archivio della Curia Generalizia di Roma conserva ampi frammenti delle direttive, modificazioni e proposte che testimoniano il suo particolare impegno per la riuscita della grande impresa. Si tratta soprattutto di suggerimenti dottrinali di cui diamo un breve Saggio:

1) ...« Non ho trovato una definizione della Grazia Santificante ».

2) « Così pure non c'è nemmeno la definizione dell'*indulgenza* ».

3) Si chiede di precisare la differenza tra l'atto di contrizione e quello di attrizione.

4) ...« Si dovrebbe dare una descrizione più completa del peccato originale desumendola dalla privazione della grazia santificante, ecc. Il peccato originale è il cardine della teologia rivelata, senza la dottrina del peccato originale la redenzione non ha senso ». Osservazione degna di un teologo e di un sincero tomista.

Il Padre Tabarelli fu incaricato da Leone XIII di stendere la Enciclica che il grande Pontefice diresse al mondo cristiano in occasione dell'inizio del secolo; più stretta ancora e continua fu la collaborazione

---

(9) A differenza del P. Kleutgen, che non era riuscito a superare la posizione del Suarez, P. Tabarelli ha afferrato con sicurezza questa tesi della distinzione di essenza ad *esse,* che gli ulteriori studi sulla struttura teoretica del tomismo indicheranno come la chiave e il nocciolo di tutta la metafisica tomista (Per il Kleutgen, v. *Die Philosophie der Vorzeit,* Innsbruch 1878, Bd. II, p. 69 s. - Il K. ripete l'errore storico del Suarez di citare Alessandro di Ales come critico della distinzione reale, mentre si tratta del Generale dei Francescani Alessandro Bonini di Alessandria, Piemonte, vissuto quindi quasi un secolo dopo. Cf. C. FABRO, *Una fonte antitomista della metafisica suareziana,* Divus Thomas Plac. 1947, p. 57 ss. P. Tabarelli, sempre pronto alle citazioni del Kleutgen, qui ne tace).

con S. Pio X che l'onorava della sua familiarità e si serviva spesso di lui per missioni di particolare importanza e segretezza.

Il trittico Günther-Hermes-Rosmini costituisce il riferimento critico di preoccupazione continua dei trattati teologici romani. Nel trattato *De Deo Creante* essi vengono allineati con Abelardo, Wiclef, Lutero e Calvino, Leibniz... nella negazione della libertà della creazione: l'esposizione della dialettica di Günther di *ego* e *non-ego* in Dio richiama ovviamente la concezione kantiana (p. 44 s.) e la deduzione fichtiana del mondo dall'Io (p. 57 ss.). La concezione rosminiana è indicata all'inizio del Trattato come sospetta (*redolens*) di panteismo in quanto concepisce la creazione come « una limitazione della realtà infinita del Creatore », appare poi accanto a Frohschammer come fautore del tricotomismo e generazionismo per l'origine dell'anima umana (pp. 70,73).

Nel Trattato *de peccato originali* è ricordata la teoria rosminiana (dell'*Introduzione al Vangelo di S. Giovanni* e prop. XXIII) che poneva l'essenza del peccato originale nella concupiscenza con l'ipotesi che il diavolo era entrato nel frutto e l'uomo mangiando il frutto diventava preda del diavolo che ne muoveva la concupiscenza a suo piacimento (p. 134 s.)...

Non meno gravi, anzi più profonde, erano le distorsioni che questa concezione dell'essere, fondata sulla dialettica della presenza di coscienza, portavano nel *secretum secretorum* delle verità fondamentali della rivelazione, quali la Trinità e l'Incarnazione. Tanto Hermes, come Günther, Kuhn, Hirscher, Staudenmaier... e in generale il gruppo dei teologi cattolici di Tubinga e simpatizzanti concepivano l'essenza della persona nella linea di Cartesio, Locke, Kant, Jacobi... e la definivano come « autocoscienza ». In particolare il Günther viene presentato come fautore di una nuova forma di « triteismo » derivata dalla dialettica hegeliana (p. 7). Per Rosmini P. Tabarelli aggiunge: « His accessit Rosminius docens rationem formalem personae inveniri in *voluntate* tamquam in suprema omnium facultatum spiritualium, vi cuius spiritus vere suorum actuum dominus fit, totus in se suique juris » ([10]). E'

([10]) Pag. 33. Viene citata di Rosmini l'*Antropologia ad uso delle scienze morali*, lib. IV, c. 8. - Cf. anche *De Incarnatione*, Romae 1909, p. 165, ove segue la critica: « Sane ultro concedimus voluntatem esse spiritualis naturae et personae testificativam, negamus tamen ab ea personam etiam *constitui*. Nam 1. voluntas est proprietas seu potentia quae indiget inhaerere substantiae spirituali tamquam subiecto, et hinc subiectum iam in se completum et perfecte constitutum supponit. Homo non semper volens est, sed tamen semper persona est. Adde: non tres voluntates cum tribus personis Deo inesse, sed ut fides docet unam: e contra duas esse voluntates in una Christi persona. Atqui haec intelligi nequeunt si personalitas a voluntate constituatur ».

probabilmente per questa concezione preattualista di mettere il principio della personalità nella volontà che Rosmini gode oggi tanta voga nei fautori del cosiddetto « spiritualismo cristiano » dilagante in Italia.

Di qui P. Tabarelli in Cristologia classifica i nostri tre Autori fra i fautori del separatismo nestoriano: il Günther, in quanto dall'unione delle due nature in Cristo egli deve negare che risulti un'unità numerico reale (ipostatica) ma affermare un'unità *dinamico formale*. L'esposizione della dottrina güntheriana è di una chiarezza esemplare: « En paucis Güntherianum systema. In universa natura materiali una tantum admittenda est substantia quae in suis variis manifestationibus et evolutionibus ad aliqualem conscientiam sui spontanee acquirendam tendit, eamque da facto attingit in animantibus. Haec est conscientia imperfecta seu *mere sensitiva*. In homine ad conscientiam sensitivam animalis accedit spiritus eique unitur formali unitate in se recipiens et elevans conscientiam sensitivam. Quo fit ut naturae universae instinctivus nisus ad ulteriorem evolutionem suum fastigium assequetur in homine qui perfecte est conscius sui, seu vere *persona*. Itaque modo non dissimili in Incarnatione, Verbi conscientia unitur conscientiae humanae, illam in se recipiens, elevans atque deificans. Christus igitur homo ab initio suae existentiae conscientiam habuit *suae destinationis* ad intimam coniunctionem cum Verbo et hanc Unionem, dum fieret, recognovit... Unde in Christo *duae sunt hypostases substantiales, seu physicae*, quia duae sunt substantiae completae et consciae, sed una tantum est persona formalis dynamica quia duae conscientiae, divina et humana, uniuntur per absolutam dependentiam istius ab illa, qua unione resultat una persona composita ». L'errore di Nestorio, secondo il Günther, non fu nell'ammettere due persone in Cristo, ma nell'affermare la preesistenza dell'uomo con la propria coscienza, riconoscendogli quindi una indipendenza come individuo prima dell'unione col Verbo (p. 175 ss.).

Rosmini insegna invece che l'unione delle due nature in Cristo è stata fatta immediatamente fra la volontà delle due nature, mediante la quale la volontà umana — che diventa così il principio attivo della unione — aderì al Verbo e consegnò al medesimo il regime dell'uomo ([11]).

E' citata di Rosmini la Prop. XXVII: « Nell'Umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all'essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a Lui il

([11]) *De Incarnatione*, Dispense dell'Anno Acc. 1908-1909, p. 12.

governo dell'uomo, ed il Verbo personalmente ne prese il regime, così incarnandosi, rimanendo la volontà umana e le altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo che, come principio di quest'essere teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze con il suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale nell'uomo e da persona ch'è negli altri uomini rimase in Cristo natura... Il Verbo poi, incarnato così per opera dello Spirito Santo, estese la sua unione a tutte le potenze e alla carne stessa ». Secondo questa spiegazione, osserva il P. Tabarelli, l'unione ipostatica è di natura puramente accidentale.

Dei grandi Scolastici spesso P. Tabarelli cita direttamente dalla edizione grande di Quaracchi S. Bonaventura, ch'egli scagiona dall'accusa di ontologismo (*De Deo Uno,* p. 22 ss.), precorrendo con ciò i risultati della più scaltrita storiografia moderna nel campo degli studi bonaventuriani ([12]). Enrico di Gand è criticato a fondo sul problema del fondamento dei possibili. Lo Scoto è introdotto di solito in forma palemica e sulla testimonianza del Frassen; anche Aureolus, Occam e Biel fanno qualche fugace apparizione polemica (*De Deo Uno,* p. 38). Gli Scolastici del Sei-Settecento sono presenti quasi tutti: Gaetano, Ferrarese, Suarez, Bannez, Alvarez, Gotti, Gonet, Vasquez, Bellarmino, Molina, S. Mauro, Ruiz, Lessius; e per la teologia positiva il Petavius e il Thomassinus. Dei moderni: oltre al Kleutgen, si citano Lepidi, Zigliara, Franzelin, Satolli, Lorenzelli, Pecci, Mazzella, Pepe, Pesch, il grande Scheeben. Però più che indugiare nella erudizione, P. Tabarelli cerca di chiarire la genesi storica e dottrinale delle opinioni per poter orientare il senso e le soluzioni dei problemi nei momenti essenziali, così che alla fine della lettura lo spirito si sente illuminato e sollevato, mai disorientato o appesantito dal freno di un vuoto sillogizzare o dal cumulo dell'erudizione.

* * *

Per un accenno alla misura della sua capacità speculativa ci può guidare il Saggio giovanile sull'*Ottimismo del mondo,* che egli appunto dedicava — come si è detto — al Pontefice della *Aeterni Patris.*

Nella prefazione P. Tabarelli chiarisce che l'ottimismo difeso dall'avversario e dal Rosmini, suo maestro, non si collega propriamente a quello del Leibniz... « il quale, come è noto, riconosciuta in Dio la libertà di esercizio o di contraddizione cioè la libertà di creare o non

([12]) Cf. Luyckx, B., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* Beiträge Baeumkers XXIII, 3-4, Münster i. W. 1923. - Gilson, E., *La philosophie de S. Bonaventure,* Paris 1943, II ed., p. 274 (d'accordo col Luyckx).

creare negò solo al Creatore la libertà che dicesi di specificazione, sostenendo che l'atto creativo non può avere per termine che l'ottimo tra i mondi possibili, ma a quello di derivazione diretta dal panteismo filosofico tedesco — cioè dell'ottimismo *assoluto* che afferma la necessità della creazione e la negazione di ogni libertà di *elezione* in Dio » (p. 8). La fonte diretta dell'avversario, cioè il Zanchi, è indicata nella *Teosofia* di Rosmini.

Il tramite diretto tra Rosmini e l'idealismo trascendentale tedesco è indicato nei due teologi che più avevano scosso la posizione della teologia tradizionale nella prima metà dell'ottocento, Anton Günther e Georg Hermes; nella loro opera, osserva con acume P. Tabarelli, si incontrava il duplice proposito di colmare, come pretendeva la filosofia trascendentale, lo *hiatus* fra Dio e il mondo, fra il finito e l'infinito, e insieme di incontrare il nuovo concetto di libertà avanzato dalla Riforma. Ecco il nocciolo: « L'Hermes e il Günther si presero in Germania l'assunto di riempire quella lacuna che a loro parere aveva lasciata la vecchia teologia tra Dio e il mondo, e vollero spiegare *a priori* dal concetto di Dio la apparizione del mondo e precisamente di questo mondo, come di unica possibile contrapposizione dell'Essere Assoluto » ([13]). Il mondo si presenta a questo modo come un « divenire di Dio »..., non solo *a posteriori* come effetto da causa, ma anche a priori in quanto che in Dio stesso è la ragione necessariamente determinante la sua esistenza. In Dio, argomenta il Günther ([14]), al pensiero con cui conosce se stesso come l'Essere Assoluto, segue il pensiero pel quale conosce il non-assoluto, il condizionato come a sè contrapposto, e quindi dallo stesso amore con cui ama sè come Assoluto fu spinto a contrapporre a sè il mondo come l'attuazione del suo eterno e necessario pensiero del condizionato. « La produzione del mondo deriva quindi dallo stesso amore che Dio ha per la Sua essenza. Di qui la riforma del concetto di libertà da parte di Günther e Hermes: per essi la *libertà* come *facoltà di elezione* è una forma imperfetta di libertà, la suprema per-

---

([13]) Il Günther, come il Rosmini, si credeva un restauratore della filosofia cristiana e accusava S. Tommaso di Panteismo e semipanteismo (v. la documentazione al riguardo in: L. Orbàn, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, Romae, 1949, vol. II, p. 161).

([14]) Per il giudizio complessivo sul movimento di Hermes-Günther-Frohschammer, v. ora: Hocedez, E., *Histoire de la Téologie au XIX siècle*, Louvain, t. I, p. 177 ss., t. II, p. 37 s. (Hermes), 39 ss. (Günther), 60 ss. (Frohschammer) e spec. c. III: Ontologisme idéaliste de Rosmini, p. 140 ss. Per una analisi dei rapporti della teologia di Hermes col Kantismo, v. K. Eschweiler, *Zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg, 1926, p. 81 ss.

fezione della libertà è nella necessità di operare il bene con sapienza ed amore (Günther), od anche nella spontaneità dell'azione, in quanto perfettissimamente libera è quella volontà che nel suo operare è indipendente da ogni influsso esterno » (p. 15 ss.) ([15]).

In diretta derivazione dai due maestri tedeschi vede P. Tabarelli l'attimismo del Rosmini nella presentazione che ne fa la *Teosofia* che lo Zanchi trova del tutto esplicita e convincente al riguardo. La posizione è netta: « Che il Rosmini fosse indotto ad ammettere la necessità della creazione in forza del suo sistema teosofico-ontologico di conciliare i modi apparenti dell'ente col concetto dell'essere, cioè a dire di dare una spiegazione a priori (dirò così) delle diverse manifestazioni dell'ente per un'analisi dello stesso essere intuito, indicando al tempo stesso di tutte queste manifestazioni la ragione sufficiente *una* e *necessaria*, è cosa per sè evidentissima. Giacchè, chi si prende per suo assunto di dare una dimostrazione a priori della Creazione ossia di trovare una ragione sufficiente *necessaria* delle diverse manifestazioni dell'essere, questi deve già ammettere che queste manifestazioni siano incluse *necessariamente* nell'essere e quindi *non possono non effettuarsi;* cioè a dire deve ammettere la necessità della creazione. Or bene il Rosmini non indietreggia dinanzi a questa conseguenza del suo sistema, ma ammettendola sostanzialmente, tenta solo di attenuarne la durezza con ridurla ad una necessità morale » (p. 125 s.).

E' in gioco infatti uno dei principi della teorica rosminiana, quello che « la ragione sufficiente delle manifestazioni dell'ente, perchè appaghi l'intendimento, dev'essere necessaria ». Ma poichè anche Rosmini non prende qui per ragione ultima dell'atto divino l'essenza divina, ciò che sarebbe aperta professione di panteismo, egli deve concepire la detta necessità negando che l'atto creativo divino sia libero nel senso cioè che esso abbia potuto non porsi da Dio, e sostenendo ch'esso è libero soltanto perchè spontaneo e prodotto dal Creatore ed in questo senso il Rosmini detorce la definizione che S. Giovanni Damasceno dà del libero (tò ekousion): « *...cuius principium et causam continet is qui agit* ». Non è per semplice necessità di convenienza di ciò che potrebbe anche non essere, ma è per quella che Rosmini chiama la necessità morale cioè veniente dall'Essere sotto la sua forma morale: tale necessità morale è propria dell'Essere perfettissimo in quanto è insieme moralissimo cioè ha « *compiuto in sè ogni esigenza morale* ». Rosmini, osserva

---

([15]) Fra i critici cattolici del Günther, oltre il Kleutgen, si citano il CLEMENS (*Die Güntherische Philosophie und die kath. Kirche,* Köln 1858; MICHELIS, *Kritik der Güntherischen Philosophie*).

P. Tabarelli, ammette (e vuol attribuire anche a S. Tommaso e allo Scoto) la libertà dell'atto essenziale con cui Dio ama se stesso e questo chiarifica quel ch'egli intende per libertà, ossia la spontaneità stessa dell'atto. P. Tabarelli perciò conclude che per Rosmini: « *L'atto creativo è libero solo perchè è indipendente affatto da condizioni esterne allo stesso Dio; è libero di quella libertà di che è libero l'atto con cui Dio ama se medesimo; del rimanente quest'atto non potea non farsi e quindi è necessario; benchè necessario di una necessità non fisica, sibbene morale, in quanto che cioè, l'atto creativo del mondo non si richiede per l'attuazione della divina Essenza, la quale invece si deve presupporre attuata innanzi la creazione, ma solo per la esigenza della forma morale di Dio, cioè della sua bontà. Dio non sarebbe moralissimo e perciò neanche perfettissimo se non creasse il mondo.* (p. 130)! Ciò posto, osserva, mi sia lecito chiedere qual differenza corra tra questo insegnamento del Rosmini e il sistema condannato del Günther sulla necessaria creazione del mondo ottimo! A me pare nessuna, almeno quanto alla sostanza » (l.c.).

Alla stessa conclusione, incalza P. Tabarelli, della necessità della creazione si arriva partendo da un altro punto fondamentale nel sistema del Rosmini, cioè dalla dottrina dell'*essere iniziale* che è il suo grande ritrovato, il *substratum commune* per unire e legare su un che di comune Dio e il mondo, il Creatore e la creatura. Cos'è l'*Essere iniziale* per Rosmini? Stando sempre alla *Teosofia* (vol. I, p. 403 s.) esso è la *prima produzione della mente assoluta per uno sguardo libero d'astrazione..., è la cognizione divina dell'essere finito possibile; è il fondamentale elemento della creatura.* Ora quest'essere iniziale, sebbene prodotto con uno sguardo libero d'astrazione divina è però, secondo il Rosmini, assolutamente necessario di maniera che non si può pensare, che non sia come quello ch'è una appartenenza di Dio » ([16]).

C'è di più ancora, insiste P. Tabarelli: quest'essere iniziale è, secondo il Rosmini, un che di comune a Dio e alla creatura... ch'è pro-

---

([16]) Nel Tr. *De Deo Creante* (p. 7 s.) questa concezione è qualificata « ...ut pantheismum redolens » ed è riassunta dalla *Teosofia* (v. I, p. 681 ss.) nei termini seguenti: « Iuxta Rosminium creatio triplici operatione constat: a) *abstractione*, qua intellectus divinus abstrahit esse initiale quod est et aliquid Dei simul et initium creationis, quodque univoce de Deo et de creaturis dicitur. Aliis verbis: Deus abstractione sui divini intellectus concipit suam essentiam ut *imitabilem* et *haec* extrinseca imitabilitas divinae essentiae est ipsum esse divinum prout imitabile. b) *imaginatione* qua divina mens huic infinito esse initiali determinatos adponi posse limites cognoscit: i.e., qua divinus intellectus possibilia omnia excogitat in propria et determinata eorum essentia. c) *synthesi divina* qua Deus affirmatione

dotto precisamente dall'astrazione divina, per la quale la Mente infinita separa dall'Oggetto assoluto, considerato in relazione ad esso, il *principio dal termine* e contenendo lo sguardo non pensi che l'inizio dell'essere. Ma Dio potrà conoscere sè, distinto dal mondo? Con *l'Immaginazione divina limitante ossia immaginando limitato il termine reale*. La Mente operante di Dio, contemplando, il termine reale che è la *realtà* dell'universo, acquista la prima conoscenza della distinzione reale di sè dal creato considerato in se stesso. Ma lo potrà vedere a patto che esista, e può esistere solo a patto che venga creato: perciò tanto necessaria sarà la creazione dell'universo. Quant'è necessaria l'immaginazione divina del termine reale. Ora questa è necessaria per la perfezione del divino conoscere, dunque ugualmente necessaria è la creazione. Rosmini quindi ha preteso di portare il suo sguardo nell'intimo della divina essenza e della vita divina per accostarla all'uomo: è impossibile che Dio non pensi l'essere finito — *altrimenti Gli mancherebbe quella virtù che ha la mente umana* — ma non può pensarlo se non supponendo che il finito sussista in sè, perciò Dio deve far sussistere quest'essere finito, deve crearlo! La creazione è così la conseguenza necessaria della perfezione della vita divina.

La radice del diverbio tra S. Tommaso e Rosmini è quindi profonda, radicale. P. Tabarelli indica anzitutto la divergenza nella *concezione dei possibili,* dove il Roveretano, in contrasto con tutta la tradizione, afferma che la moltitudine dei possibili è finita: una concezione che è strettamente collegata con quella della necessità della creazione. Se i possibili fossero infiniti, la creazione — è ovvio — non potrebbe essere detta necessaria, perchè è chiaro che gli infiniti possibili non si possono attuare tutti di un colpo. La radice più remota, ma non meno operante e che riporta il pensiero rosminiano nel clima e nel

---

mentis determinat reales esse illius entis initialis limites, seu qua unio fit toù esse initialis infiniti cum tò esse reali finito possibilium. « Tertia operatio Esse absoluti mundum creantis, - ait ipse - est divina synthesis, i.e. unio duorum elementorum: quae sunt esse initiale, commune omnium finitorum entium initium, atque reale finitum, seu potius diversa realia finita, termini diversi eiusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita » (Ex damnatis prop. XV: cfr. Denz. 1750). Ed ecco il giudizio critico: « Iamvero haec conceptio, vel est mera analysis cognitionis divinae creabilium in ordine *pure ideali*, et sic nullimode attingit ordinem realem creaturarum, nec harum productionem axplicat extra Deum: vel praesumit exhibere veram productionem rerum in ordine actuali et extra Deum et est pantheista, destruens ipsum conceptum catholicum creationis. Fides enim dicit totum esse rerum fuisse a Deo productum. Iuxta Rosminium vero, ens creatum est ipsum esse abstractum a divina essentia, ad Deum pertinens, ipsi univocum, variis tantum limitationibus subiectum ».

domma centrale del pensiero moderno, è la concezione della vita e libertà di Dio come spontaneità assoluta. E' questo l'errore di fondo della concezione rosminiana, che è centrato nel capitolo conclusivo (*Concetto teosofico della libertà del Creatore*), l'errore cioè « di paragonare la libertà dell'atto creante con la libertà dell'amore essenziale che Dio porta a sè » ciò che è in sostanza la concezione e l'errore del Günther (p. 157) ([17]).

Lo Zanchi ha avuto ragione — è l'unica concessione che gli fa P. Tabarelli — nell'interpretare la Teosofia nel senso dell'Ottimismo assoluto ed affermare quindi la necessità della creazione (p. 158).

* * *

La personalità scientifica di P. Tabarelli è anzitutto nel *metodo*. Senza togliere nulla a nessuno, si può affermare che nella sua opera splendono i requisiti del perfetto teologo in un temperamento speculativo e positivo ad un tempo, quale da molti secoli non si vedeva. Metodo speculativo e metodo positivo qui si incontrano e convergono nella presentazione della verità teologica quasi per un movimento di richiamo e complemento interiore.

La presentazione del sacro testo, l'indicazione delle formule dogmatiche secondo il Magistero della Chiesa è fatta con ogni accuratezza e data con mano sicura secondo le ultime edizioni critiche e con riferimento agli incipienti e recenti studi di teologia biblica pubblicati n Germana. I testi più discussi sono citati nella lingua originale ebraica e greca. E' già citato il Denzinger fin dalle prime dispense del 1900.

L'argomento della Tradizione sembra il suo preferito e pare che alle volte quasi gli prenda la mano. I Padri Greci, soprattutto nei grandi Trattati della Trinità e dell'Incarnazione, hanno la sua preferenza: ne riporta ampi squarci nel testo

---

([17]) Nel *De Deo Uno* la fonte della Teosofia è indicata nel *panteismo* di Fed. Krause († 1832), il quale voleva confutare Hegel con Schelling (*De Deo Uno*, p. 132 s., nota).

Nelle dispense del Tr. *De Deo Creante et Elevante*, si rimanda alla Prop. XVIII delle 40 Proposizioni condannate dalla S. C. dell'Indice nel 1880.

originale dall'ed. Migne, discute con amorosa cura dal punto di vista filologico e dogmatico il senso proprio dei termini più caratteristici, ne mostra la coesione e derivazione nello sviluppo della storia della Teologia. Questo aspetto, se proprio non manca completamente nel Kleutgen, vi è certo assai meno sentito e sviluppato ed è apporto suo. Frequenta con piena padronanza le opere moderne di fondo come le *Dogmengeschichten* dello Schwane, del Klee e dell'Harnack (ed. 1894) il *Kirchenlexikon* dell'Hergenröther, la *Patrologie* di Fessler-Jugmann. Segue con cauto interesse gli studi sulla storia dei dogmi che viene pubblicando il Loisy, mentre diffida fin da principio l'opera del Labertonnière.

Per i contatti con lo sviluppo dei problemi filosofici si richiama direttamente alla grande storia della filosofia dell'Ueberweg, e per la filosofia antica ricorre spesso allo Zeller grande. I classici della filosofia moderna: Cartesio, Leibniz, Spinoza, Malebranche, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach... sono citati quasi sempre nei testi originali e ciò doveva fare un certo scalpore nel suo ambiente. Quest'onestà e agilità di spirito, di riportarsi sempre alle fonti, gli permette di colpire subito il segno, senza divagare.

L'argomento teologico è preso ed illustrato da S. Tommaso. Già nella disposizione e sviluppo dei trattati, come volevano Leone XIII e S. Pio X, egli segue fedelmente il titolo e la disposizione della Somma Teologica. Nello sviluppo della « ratio theologica » P. Tabarelli, oltre alle due Somme, fa ricorso a quasi tutte le opere dell'Angelico con una maestria che suppongono un amore ed un contatto indefesso. Oltre le due Somme che ovviamente portano la palma tra questo scintillare di gemme tomiste, si riscontrano citazioni dal *Commento alle Sentenze, De Veritate, De Potentia, De Anima, De Malo, De Spiritualibus Creaturis, Quaestiones Quodlibetales, In Epistulas S. Pauli, Super librum De divinis nominibus...*

Quel che più sorprende e soprattutto conta maggiormente in quest'opera è il sobrio equilibrio del procedere: il Magi-

stero della Chiesa, la tradizione o il momento dell'autorità, la riflessione teologica e gli spunti della speculazione non sono massi erratici, ma momenti articolantesi in un unico movimento. E quel che dà un senso di sicurezza e di gioia è la apertura di discussione verso la filosofia moderna, che è una caratteristica propria dell'insegnamento di P. Tabarelli.

Abbiamo scelto e ci siamo limitati a toccare questi punti supremi del dogma cattolico in quanto per essi più direttamente sono interessati i concetti e le direttive fondamentali del pensiero umano, e primo di tutto il rapporto fondamentale tra coscienza e realtà, tra l'essere e il pensiero, tra ragione e fede. Il pensiero rosminiano, si può concedere, è ricco di sfumature e difficilmente riducibile a sistema in senso rigido: è tuttavia fuori discussione che in esso, analogamente (se non sempre in dipendenza diretta) alla teologia idealizzante tedesca, l'essere è riferito alla coscienza, l'atto dell'essere è fondato sull'atto di coscienza e questa a sua volta è concepita come attività, spontaneità di volontà, energia producente ossia ponente l'essere stesso. Oggi dopo mezzo secolo di travaglio speculativo, nel quale il principio idealista si è frantumato nei rivoli del soggettivismo esistenziale, marxistico, neopositivista, operazionista, ecc., noi siamo ancora più scaltriti sull'ambiguità di quel principio che il Rosmini, e gli stessi suoi precursori tedeschi, aveva accolto certamente in buona fede. Non è stato allora piccolo merito di P. Tabarelli l'aver centrato in pieno il punto critico senza incertezze. Il dogma cristiano è stato espresso per diciotto secoli dal Magistero ecclesiastico e dalla speculazione teologica mediante la determinazione di un significato ben preciso dei termini che esprimono il contenuto dei misteri quali sono essenza, natura, relazione, sostanza, facoltà, accidenti e simili, i quali alla loro volta richiamano un significato altrettanto preciso dell'essere e della sua struttura per la coscienza dell'uomo. Ora erige la stessa coscienza nel suo dinamismo interiore a fondamento e principio strutturale dell'essere era ed è un capovolgere la prospettiva stessa della verità cattolica in

cui poggiano le formule definite delle verità dogmatiche per le quali hanno lottato i martiri e i dottori della Chiesa.

La fermezza dottrinale di P. Tabarelli non è opposizione di incomprensione, ma di consapevolezza, fondata sulla convinzione che muovendo dal principio dell'immanenza venivano scosse le fondamenta delle verità del Cristianesimo. Si comprende allora perchè Egli, che non era certamente spirito retrivo ma di generoso slancio unito ad un intaccabile *sentire cum Ecclesia,* fosse per i conservatori come un modernista e per i modernisti come un conservatore: non sorprende allora che prima il grande Leone e poi il Santo Pontefice della *Pascendi* lo abbiano onorato della loro protezione e l'abbiano voluto vicino valendosi spesso della sua opera con missioni delicate ed importanti in Italia ed all'estero.

E' tradizione fra gli amici e discepoli superstiti — e alcuni accenni del taccuino personale lo farebbero supporre — che avesse avuto promessa di un premio anche terreno, ma il Signore gli diede quello eterno chiamandolo alla gloria celeste con morte prematura e improvvisa che lo colse nell'esercizio della carità sacerdotale.

DIVINITAS

CONSILIUM ADMINISTRATIONIS

PRAESES

PETRUS PALAZZINI

S. Congregationis Concilii Secretarius

VICE-PRAESES

RODULPHUS G. BANDAS

Academiae Socius Ordinarius

COETUS A CONSILIO

ANTONIUS PIOLANTI
Pont. Universitatis Lateranensis Rector Magnificus

BERNARDUS RANSING
Congregationis a Sancta Cruce Secundus Adsistens Generalis

HUGO LATTANZI
Academiae Camerarius

EDUARDUS HESTON
Congregationis a Sancta Cruce Procurator Generalis

CONSTANTINUS VONA
Commentariorum « Divinitas » Sponsor

SALVATOR CANALS NAVARRETE
S. Congregationis de Religiosis Officialis

NOVITA' DEGLI EDITORI PONTIFICI DESCLEE & C.i

Roma - Parigi - Tournai - New York

MONS. ANTONIO PIOLANTI

DIO NEL MONDO E NELL'UOMO

Roma 1959, pp. XIII-853, L. 4.000

Con questo titolo è uscito presso l'Editore Desclée (Roma 1959, pp. XII-853; L. 4.000) il primo volume della Teologia Dogmatica di Mons. Antonio Piolanti.

L'Autore è troppo noto perchè abbia bisogno di presentazione. Una esperienza ventennale della scuola, animata da vivido ingegno e da non comune erudizione, le numerose e impegnative pubblicazioni accolte sempre con soddisfazione e ammirazione degli amanti della scienza teologica, fanno di Mons. Piolanti uno degli esponenti più valorosi della odierna cultura sacra. Ma in lui e nella sua vasta opera domina una caratteristica, che gli fa onore e acquista un rilievo particolare in un momento storico che segna una irrequietezza e una smania di novità e di sostanza da aprire, specialmente ai giovani, le vie dell'avventura e del rischio fino allo smarrimento. Tale caratteristica Monsignor Piolanti se la riconosce in termini vivaci proprio nella prefazione del libro che presentiamo: « Mi onoro di appartenere alla Scuola Romana, che per essere assolutamente fedele alle direttive del Magistero della Chiesa, stella polare in ogni vera teologia, non ama le avventure nè indulge alla moda del momento, ma, ferma sugli immutabili principî le permettono ampi giri di orizzonte e larghe sortite in acque poco navigate ».

La storia dirà la funzione equilibratrice di questa Scuola affermatasi in Roma, accanto alla Cattedra di Pietro, al di fuori di ogni tradizione particolaristica, di ogni idolatria di persone e di sistemi, che non giovano al progresso della scienza teologica.

Al metodo e al programma di questa Scuola Romana è ispirato l'ampio volume, che vede la luce in elegante veste tipografica, sotto il suggestivo titolo: *Dio nel mondo e nell'uomo...*

Le più che 800 pagine potrebbero a prima vista dare l'impressione della prolissità, ma quando si comincia a sfogliarle ci si accorge subito che l'ampiezza del volume è ricchezza di pensiero più che di parole, è diligenza di documentazione e profondità d'indagine. E il pensiero, nonostante l'asprezza tecnica propria della Teologia, traspare attraverso uno stile spigliato e una forma moderna, che rendono la lettura facile e gradevole anche ai poco iniziati.

L'Autore dichiara di rivolgersi ai laici desiderosi di aggiornarsi nella scienza della propria fede, ma io penso che il libro andrà anche per le mani del Clero, specialmente dei giovani preti. E sarà un gran bene anche per questi, che potranno rigustare in linguaggio vivo il nutrimento teologico laboriosamente assimilato nel severo e scarnito latino scolastico.

Non è qui il luogo di scendere ai dettagli, ma possiamo dire che l'Autore, sempre fedele alla linea dorsale della Teologia tomistica, sa muoversi con tono personale sul terreno della libera discussione. Tra le opinioni e i sistemi, a volte contrastanti, la scelta dell'Autore non è mai casuale o convenzionale, ma è sempre corredata da motivi approfonditi che si impongono al rispetto di tutti.

Noi ci auguriamo che questo volume trovi le migliori accoglienze nel Clero e nel laicato e che presto Mons. Piolanti riesca a darci l'intero corso di questa teologia viva e sostanziosa, che sarà come un'ondata di luce sulle anime che oggi, in mezzo al comune disorientamento, hanno fame e sete di verità.

(*Osservatore Romano*, 17 sett. 1959) MONS. PIETRO PARENTE